الدكتور ملحم قربان

خلدونيّات ٤

"قوانين" خلدونيّة

دراسات منهجيّة ناقدة
في الاجتماع السياسي

الإهـــداء

الىٰ الذين يعتزون بالتراث ،

لا حدوداً تُفضِي الى التحجّر ،

بل خلفيّات صامدة ومرنة تساعد علىٰ النصر

في معركة التحرر !

للمؤلّف

1. *Meaning and Confirmability*
2. *Political Realism*
3. «Natural Rights» in Rousseaus'*Social Contract.*»

4. *A theory of Value.*

5. «Secularism and Islam»

6. *Chapel Talks*, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 ـ **الواقعية السياسية** ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت ، 1970 .
طبعـة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981

8 ـ **اشكالات** ، طبعة أولى ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .
طبعـة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980
طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

9 ـ **الحقوق الانسانية**، طبعة اولى ، بيروت ، 1968 .
طبعة ثانية ، بيروت ، 1969

10 ـ **المنهجية والسياسة** ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .
طبعة ثالثـة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977

تاريخ لبنان السياسي الحديث :

11 ـ الجزء الأول ، **الاستقلال السياسي** ،
طبعة أولى ، الأهلية ، بيروت 1977

طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، (مجد) بيروت ، 1981

12 ـ الجزء الثاني ، **بناء دولة الاستقلال** ، (مجد) بيروت ، 1982 .

13 ـ الجزء الثالث ، **القرار** ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978

قضايا الفكر السياسي :

14ـ القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد)، بيروت،1982

15ـ الحقوق الطبيعيّة ، طبعة أولى، (مجد)، بيروت ، 1982

16 ـالقوّة ، طبعة اولى ، (مجد) بيروت، 1982

17 ـ أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفدت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، ١٩٥٨

18 ـ المواقف الحاسمة » .

19 ـ « الأخلاق والمجتمع » .

20-« الصراع بين الشيوعيّة والديمقراطيّة » بحث ألقي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامّة ، مسائل الدفاع والاستراتيجيا بتاريخ 11 / 2 / 1981

سلسلة خلدونيات

21 ـ I ـ السياسة العمرانية

22 ـ II ـ قوانين خلدونية

23 ـ III ـ نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون

قيد الطبع

1 ـ علمانية دركهايم الاخلاقية وتشعباتها الاجتماعية

2 ـ « العقل في القرآن » ؟

3 ـ إسلاميات

4 ـ إشكالات ماركسية

5 ـ جبل المطامح .

تقديم عام

يرجع اهتمامنا بابن خلدون وفكره واسلوبه الى عهد بعيد . على ان ذلك الاهتمام بقي ، مع كونه ضرباً من ضروب الرغبة الجامحة ،وحلماً يرواد المخيّلة مراوْدة لا تتخطّى حدود التمني ولا تتجاوز أمْداء حب الاستطلاع .

وأُعطيت لهذا الاستعداد المتأصل فرصة التحقيق . كان ذلك عندما كُلّفْت من قبل ادارة الكليّة والجامعة ـ كلية الحقوق والعلوم السياسيّة والادارية في الجامعة اللبنانية ـ ان أتولّ تدريس مادة علم الاجتماع السياسي لطلاب الدراسات العالية فيها ـ طلاب ديبلوم العلوم السياسيّة ، احدى متطلّبات شهادة الدكتوراه في العلوم السياسيّة .

وتعمّقت ، بفضل ذلك ، القراءات والدراسات . كما توسّعت وتشعبت المطالعات . وانبثق ، عن هذه وتلك ، الدافع الأهم الذي أنضج قرارنا بنشر هذه الدراسات عن ابن خلدون كتاباً يظهر على الملأ حاملاً ، للاختصاصيين منهم وغير الاختصاصيين ، ولكن بنسب مختلفة ، تحدّيات كثيرة وتصويبات .

وكان ذلك الدافع فكريّاً حضارياً .

لم يكن أحدٌ ممن عالجوا فكر ابن خلدون واطلعنا على معالجتهم يصور ابن خلدون في معالجته له تصويراً دقيقاً وصحيحاً وصريحاً . كلهم شوهوه ! ولا ندري ، وليس من المهم أن ندري ، ما اذا كان هذا التشويه مقصوداً وواعياً أم غير مقصود ولا واع . صح أن مسؤ وليّة من يشوّه بقصد التشويه تختلف عن مسؤ ولية من يشوّه بغير هذا القصد ـ وحتى بلا قصد على الإطلاق . ولكننا لسنا هنا للتفتيش عن هذه المسؤ وليّة ، ومداها ، ودوافعها ، وما تستتبعه من أمور .

همنا كشف التشويه ! وتصحيحه اذا أمكن !

ويبقى هذا الهدف ـ وهو الهدف الأقرب ، أي أضعف الايمان ـ تحديّاً لكل قارىء لفكر ابن خلدون ـ وخصوصاً المقدمة . وذلك لاعتبارات كثيرة . نكتفي بذكر بعضها وحسب :

إن ابن خلدون عبقري . والغوص في خبايا العبقريّة ليس بالأمر السهل .

ثم ان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون وتحرّك ـ انساناً ومفكراً ـ لم يكن العصر

الذي فُصّل على قياسه تماماً . وكان هذا الأمر وحده مدعاة للتجاذب وربما للتناحر والتناقض ، بين بعض ما يتحكم فيه من قوى وبين مبتغيات ابن خلدون وطموحاته .

يخلق ذلك ، في الدرجة الثالثة ، وعلى الأغلب مشكلة التعبير عن كوامن الأفكار وحقيقتها. هل عبر ابن خلدون عن معتقداته تعبيراً صريحاً ودقيقاً أم حاول الاحتيال على بعضها بما يتناسب مع الظروف والمقام ؟

ثم ، وفي الدرجة الرابعة ، وعلى افتراض أن ليست هنالك مشكلة تعبير ، ألم يحوّر ابن خلدون ويعدّل ويزيد وينقّح في ما سبق أن كتبه بعدما تذكر فكرة هامّة هنا ومبدأ عاماً هناك وقولاً مأثوراً لأحد الثقاة هنالك ؟

تكفي هذه الاعتبارات ـ على ما نظن ـ لتبينّ أن الوقوف على حقيقة فكر ابن خلدون هو ضرب من التحدي الكبير . ومن هنا تعظم أهمية وصعوبة كشف التشويهات التي يقع فيها من كتبوا عن ابن خلدون . وكذلك تعظم معاً أهمية وصعوبة تصحيح تلك التشويهات .

وتعظم الأهميّة والصعوبة معاً عندما تبغي ، ونحن نبغي بالتأكيد ، إخضاع فكر ابن خلدون ذاته للنقد العلمي الحاسم والدقيق .

وتعظم مسؤ وليتنا أكثر وأكثر اذا أردنا ، ونحن بالفعل قد أردنا ، أن نربط اسهامات ابن خلدون بتطور الحضارة الانسانيّة ـ وخصوصاً بمرحلتها الحاضرة ـ على ما يتوفر لنا ذلك طبعاً .

غير أن الربط الذي نقوم به ـ وهذا مما يميّز هذه الدراسات عن غيرها ـ هو ربط علمي دقيق يختلف اختلافاً جوهرياً عن الربط الفكري العام . فإذا اعتبرت اسهاماً خلدونياً وتداً مثلاً كان الربط الذي نتبناه نوعاً من السلم المنصوب عند هذا الوتد والذي تتسلّق درجاته درجة درجةً إلى منصة معينة . بالمقارنة مع هذا الربط يكون ربط الآخرين عقد آخر الخيط الذي يتعلّق أوله بطيّارة من القصب والورق بهذا الوتد . فبينما تتلاعب الرياح ـ رياح الأهواء والايديولوجيات ـ بالثاني يبقى الأول ثابتاً جامداً في وجه الأعاصير الغاضبة .

هذا مع العلم أن لكل تشبيه حدوده . وما زاد عن هذه الحدود فهو من الشيطان !
ثم انك تعرف وتميّز في ربطنا متى ينتهي الاسهام الخلدوني ولماذا ينتهي ومتى يبدأ ترميمنا له ولماذا . أما في الترميات الأخرى فتتحيرّ لدى بحثك عن تلك الحدود .

وهكذا فنحن نقصد ، عبر هذه الدراسات ، ان نتعرّف الى فكر ابن خلدون ،

وان نصحّح تشويهات الدارسين لهذا الفكر ، وان نغربله فنميّز غثّة من سمينة ، ثم ، ان نربط اسهاماته القيّمة بقضايا الحضارة الانسانية المعاصرة .

وهذه هي ، على ما نظن ، الطريقة الأفضل لتبيان دوره الرائد في بناء حضارتنا الحديثة .

ملحم قربان

ضهور الشوير بتاريخ 30 أيلول سنة 1982

تقديم « قوانين » خلدونية

تتكاثـر ، حول مفهـوم القانـون ، التـأويلات والتفسـيرات . واذا صَحّـت هذه الظاهرة ، من منطلقات المنهجيّة المدروسة ، على جميع المفاهيم السياسيّـة والإجتماعيّـة الأساسيّـة ، فإنها تصح اكثر على ما يشيع استعماله ويكتسب اهميّـة خاصة مما يثير اهتمام الدارسين والمفكرين معاً على الاهتمام به .

وانه لواضح لقاريء المقدمة ، ولو قراءة غير جدّية ولا متعمّقة ، ان ابن خلـدون نفسه يستخدم مفهوم القانون بأكثر من معنى . فأصبح من الطبيعي لدارس ابن خلدون الدراسة الرصينة ان يخصص بعض الجهد لتوضيح مفاهيمه هذه المتعددة « للقانـون » - حتى وان لم تكن لهذه المحاولة نهاية نهائية . المقصود ليس حَل المعضلة هذه حَلاً حاسماً . انما المقصود هو ، اولاً ، التوجه الى المعضلة على أساس ان فهم ابـن خلـدون الـدقيق يفترض التنبه اليها . وثانياً ، محاولة معالجة هذه المعضلة من منطلقات موضوعيّـة وعبـر مبادىء علميّـة دقيقه . ثم ، ثالثـاً ، تعليق الاحـكام فيا يتعلّـق بمـا يتخـطّـى البيّنـات ووسائل الاستنتاج الـدقيق . والوقـوف عنـد حدّ ما من حدود هذه العمليّـة له معـانيه العلميّـة - المعانـي التـي تختلف باختـلاف ذهنيات المتعاملـين معـه وبـهِ . ولكنهـا على الغالب ، ومن زاوية العلميّـة الدقيقة ، تشتمل ، مع ما تشتمل عليه ، على معنيين اثنين يستحقّـان الإشارة المباشرة : الاول ، هو التقيّـد بالمنطق العلمي الصارم ، بحيث يقفُ المفكّـر حيث يشعر بان هذا المنطق ما عاد ليتوفر لحججه ؛ والثاني ، هو الإفتراض بان هذا التوقف وعند هذا الحدّ بالذّات تفرضه متطلبات الأمانة الفكريّـة . وهذه ذاتهـا ، يبقى من مطاليبها ان يستأنف البحث ، كما يستأنف السير ، عندما تتوفر المتطلبات التي فرض الافتقار اليها توقف البحث عند حدّ معيّـن .

الاستنتاج ؟

إن بحوث هذه الدراسات ، كما استنتاجاتها ، مشروطـة وليسـت نهائية . انهـا بدايات علميّـة « صامدة ومرنة » . وانها ذات استنتاجات صامدة وقويّـة . فوق ذلك فهي مرنة - تقبل التعديل في ضوء بيّـنات جديدة . ومن هنا ، فإن اداناتها ، لافكار تغايرها وبالتالي لاصحاب تلك الافكار ، ليست بالاحكام المبرمة التي لا تقبـل لا إستئنافـاً ولا تمييزاً . وهنا يكمن جوهر تحدّيها لمن توجّـه نحوهـم - **بإمكانهم تصحيحها !**

وليس التركيز على القانون في هذه الدراسات سوى نقطة الانطلاق ـ هي الوتد الذي ترتبط به رجلا السلّم ليثبت فتثبت بثباته جميع الاستنتاجات التي تنبثق عن البيّنات الموضوعيّة وتترابط ، صعوداً بثبات وصمود ، عبر القوانين العلميّة والقواعد المنطقيّة ، حتى تصل ، ولا تتعدى ، الدرجة التي تبررها تلك الاعتبارات ـ وان تعدتها فلاعتبارات واضحه والتزامات مبينة يظهر للقارىء ، كما يعرف الكاتب ، ما يميّز فيها بين ما هو خلدوني قح ، وبين ما هو استنتاج مبرر من معطيات خلدونية ، وبين ما هو غير خلدوني ويمكن ان يُطعَّمَ به الفكر الخلدوني فيكون امتداداً اصيلاً ومشروعاً للمعطيات الخلدونية ، وما يصح ان يقوم به مفكر حديث بقطع النظر عما اذا حلم به ابن خلدون ضمنياً او ظاهرياً .

وهذه التمييزات ـ وهذا ادّعاؤُنا ـ لم ينجح احدٌ ممن اطلعنا على معالجاتهم للقضايا الخلدونية في توضيحها توضيحاً مسؤ ولاً وخالياً من اللَّبْس والإشكال .

وتفضحُ هذه الظاهرة ، في عرفنا ، مجموعةً من الأمراض الفكريّة والمنهجيّة ـ مجموعة تشابكات ومركبات تتفشى فيها الإشتراكات كما في امراض الجسم .

وكما في امراض هذه كذلك في امراض العقلِ . وكيفيّة المعالجة ، اذن ، هنا وهناك تتسم ، بطبيعة الحال ، بصعوبة قاسية ومحرجة معاً .

وهذا تحدٍّ ، من مجموعة من التحديات ، تواجهه هذه الدراسات . ولو لم تتوفر لنا الثقة بانها وصلت الى درجة مرموقة في نجاحها بمجابهة هذا التحدّي لما كنا نقدم على نشرها للعارفين والمسؤ ولين من ابناء هذا العصر .

ويبقى هذا النشر ، مع هذا الإدعاء خاصة ، ضرباً من المغامرة الجرئية . ولكنّنا كما ترون ، نغامر هذه المغامرة ويغمرنا ، بها ، شعورٌ عارم بالفرحة والانشراح .

غير أن فرحتنا هذه وسعادتنا لن تتم ما لم تتمم هذه المغامرة اهدافها : وبنجاح ؛ وبشهادة العارفين المسؤ ولين .

فهل لنا أنْ نتمتَّعَ بهذا العزّ ؟

إن الجواب شبه القاطع عن هذا السؤ ال ليختبيءُ في جعبة العباقرة من أصحاب الرأي المسؤ ول في شؤ ون الحضارة الإنسانية ـ حاضرها ومستقبلها .

ملحم قربان

ضهور الشوير بتاريخ 14 تشرين الأول سنة 1982

« القانو ن » الخلدوني

يستدعي التدقيق العميق في الفكر الخلدوني التفهّـم الواعي لمفهوم « القانون » . فماذا يعني ابن خلدون بالقانون ؟ وهل يستعمل ابن خلدو ن هذا المصطلَح استخداماً متناسقاً وغير مستلشق بحيث يسهل على قرائه ان يستكشفوا معناه ؟ ام انه ، على العكس من ذلك ، يورطهم بالسقوط في مستنقعات الغموض والضبابيّـه وتعـدد المعانـي بحيث ينتهي المدقق الى الحيرة بدلاً من الاستقرار بالنسبة لهذا الموضوع ، وبالتالي بالنسبة لجميع القضايا التي يتعلّـق فهمها فهماً علمياً بفهم هذا المصطلح ؟

1 ـ الدكتور علي عبد الواحد وافي « والقانو ن » الخلدوني

I ـ « العوارض الذاتية » « والقانو ن »

ويظهر ان الدكتور وافي لا يخامره شكٌ فيما يعنيه ابن خلدون « بالقانون » : إنـه « العوارض الذاتية » في لغته او اذا فضلت ، مرادف لها :

« ويقصد ابن خلدون من كلمة « العوارض الذاتيّـة » ، او « ما يلحق المجتمـع من العـوارض لذاته » ، وهي الكلمة التي استعملها هنا وفي مواطن اخرى كثيرة من مقدّمته ، ما نقصده نحن من كلمة « القوانين » ويتضح قصده هذا مما كتبه في الفصل الخاص بعلم الهندسة من الباب السادس من مقدمته اذ يقول :

« هذا العلم هو النظر في المقادير ، إمّـا المتصلة كالخطوط والسطـح والجسـم ، وإمّـا المنفصلـة كالأعداد ، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية ، مثل ان كل مثلث فزواياه مثل قائمتين ، ومثل ان كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه ولو خرجا الى غير نهاية ، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان ، ومثل أن الأربعة مقادير المتناسبة ضرب الأول منها في الرابع كضرب الثاني في الثالث » (1) » (2) .

إذا صح مذهب الدكتور وافي هذا فقد توضحت أمامنا ثلاثة تعابير خلدونية معـ وبضربة واحدة : « العوارض الذاتية » ، و « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » . و « القانون » .

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، طبعة البيان ، ص1231 .

(2) يقتبسها الدّكتور علي عبد الواحد وافي ، في عبقر يات ابن خلدو ن ، دار « عالم الكتب » للطبع والنشر ، القاهرة ، 1393 هـ / 1973 م ، ص192 .

وفوق هذا فقد انقضت، وقبل أن تبتدىء، مباحثة هذا البحث اذ يصبح ، هكذا ، القانون الخلدوني هو ذاته « ما نقصده نحن من كلمة « القوانين » .

أ ـ التفسير الهندسي للقانون

وهكذا يكون الدكتور علي عبد الواحد وافي قد قطع «العقدة الجوردديانية »بضربة واحدة ؛ يكون قد قفز ، كالفارس الماهر ، فوق مشكلتنا قفزة سريعة وبارعة . ولكنها ليست بالعلميّة بما فيه الكفاية . ولو ارادها هكذا الدكتور وافي لكلف خاطره وحاول تطبيق تفسيره هذا لها في « المواطن الأخرى الكثيرة التي يستعملها فيها ابن خلدون في المقدّمة » . ولكنه لم يفعل إما استهتاراً بالعلميّة وإما خوفاً من ان يخِف بريق اكتشافه واما لأسباب اخرى .

المهم ؟! نرى نحن من واجبنا ان نقوم بما اهمله هو .

ولتسهل علينا المقابلة في بحوثنا التالية لنسمي تفسيره « التفسير الهندسي للقانون» العوارض الذاتية او ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته .

ب ـ التفسير المادي : الاقتصادي ـ الاجتماعي « للقانون »

ولحسن حظنا فقد قام احد الدارسين لفكر ابن خلدون ببعض من هذه المهمّة فسهل علينا امرنا .

هذا الدارس هو المفكر ايف لاكوست ـ ونسمي تفسيره التفسير المادي : الاقتصادي ـ الاجتماعي « للقانون » الخلدوني . ـ هذا على افتراض ، وبناء على اقتراح الدكتور وافي ، ان ابن خلدون يرادف بين « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » وبين « القانون » وبين « العوارض الذاتية » .

ويختار ايف لاكوست منعطفاً آخر من منعطفات الفكر الخلدوني حيث يستعمل ابن خلدون التعبير « ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه » . وذلك في معرض بحثه بقانون الامكان والاستحالة :

« فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة ، ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه . . . واذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . . . وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه » . (المقدّمة ـ 1 ـ ص 62) (1) .

---

(1) ايف لاكوست ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة الدكتور ميشال سليمان، دار ابن خلدون ، بيروت 1974 ، ص 186 .

يتبين لنا من آخر هذه المقطوعة ان ابن خلدون يريد من المؤرخ ان يُخضع عمليّة نقل الاخبار لهذا القانون : قانون التمييز بين الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة . وذلك لان ابن خلدون يعتقد ـ خطأً كما نبين في مناسبة مناسبة (1) النقل بدون تمييز بين « الغث والسمين » من الأخبار هو سبب من أسباب الخطأ ـ الخطأ الذي ينبغي على المؤرخ ان يَستأصل سببه .

غير ان همنا هنا هو هم التفسير المادي للقانون . يقول ايفت لاكوست بهذا المعنى :

« ولا يعني الأمر هنا ، بالطبع ، الاهتمام فقط بتجنُّب المفارقات التاريخية او اضفاء الطابع المحلي على المحادثة . بل يعني قاعدة مفهوم للتاريخ الجديد تماماً . ويجعل ابن خلدون من دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعيّة القاعدة للنقد التاريخي : »(2) .

يجدر بنا ان نعلن ان دعوى لاكوست بان ابن خلدون يعني « قاعدة مفهوم للتاريخ الجديد تماماً » دعوى مقبولة مع تحفظ واحد : ان يحذف لاكوست « تماماً » الواردة في آخر مقتبسه . صح انّ ابن خلدون يعمل في ضوء مفهوم جديد للتاريخ .

ولكن ما هي جدته .

هل هي « ان يجعل من دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية القاعدة للنقد التاريخي » ؟ ان في هذه الرؤية لَحَوَلٌ مشوّه .

لابن خلدون قواعد متعددة للنقد التاريخي . وما هذا القانون سوى واحدة فقط منها . وانحياز لاكوست هذا يقدر على قارئه ان يكشفه بسهولة وعلى مستويين اثنين :

الأول ؛ في عدم اقتباسه لصيغة قانون الاستحالة كاملة .

والثاني ؛ لاهماله مما سبق ان اقتبسه من ابن خلدون نفسه وفيه يعدِّد ما « يحتاج اليه صاحبُ هذا الفن (اي التاريخ) من قواعد » : « العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات » . . .

يبقى التفسير المادي للقانون : « ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه » فلو تبنينا اقتراح الدكتور علي عبد الواحد وافي ورادفنا ، لأن ابن خلدون يريد ذلك (؟) ، بين القانون وهذا التعبير الخلدوني لاصبح بامكاننا ان نقول ، حسب قاعدة الاستبدال المنطقية والرياضية وهي ان مصطلحين متساويين بالمعنى ، اي مترادفين ، يمكن استبدال احدهما بالآخر في جملة كاملة وتبقى كاملة ولا تتغير قيمتها المنطقية : اي اذا كانت صحيحة

---

(1) راجع احد بحوث هذه الدراسات : « اسباب الخطأ لدى ابن خلدون وقوانين تصحيحها» مقطع 3-II ـ أ .

(2) ايف لاكوست ، المرجع المذكور سابقاً ، ص186 ، التوكيد لنا .

قبل الاستبدال تبقى صحيحة بعده وان كانت كاذبة قبله تبقى كاذبة بعده . وهكذا يصبح المقتبس من ابن خلدون المدروس هكذا :

« فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالإمكان والاستحالة ، ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز القانون (اي ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه » . .

فهل هذه جملة عربيّة مفهومة ؟ كلا .

وهذا ، في عرفنا ، برهان قاطع على خطإ الاقتراح المقدّم من الدكتور علي عبد الواحد وافي .

ج ـ التفسير البيولوجي « للقانون »

وتقدر ان تقرأ تفسيراً بيولوجياً للقانون في المقتبسين التاليين :

وكذلك : « عندما تبلغ الدولة شكلها الطبيعي . . . .

تتجه شطر انحطاطها » . المقدمة 1 ص 34 م

« إن الاعراض التي تؤذن بانحطاط الدولة . . . تُصيبها بالطبع لانها جميعاً من صنف الأشياء التي هي طبيعية لها . إن انحطاط الدول ، بوصفها(1) شيئاً طبيعياً ، ينتج بذات الطريقة التي ينتج فيها اي عارض آخر ، مثل العجز الذي يؤثر ببنية الكائنات الحيّة » . (المقدّمة ـ 1 ص 120 ـ م)(2) .

فالإنحطاط في الدولة ، والعجز المؤثر ببنية الكائنات الحيّة هما حسب هذين المقتبسين من « العوارض التي تحدث للعمران بذاته » . ام ان هذا التفسير فيه بعض التجني على فكر ابن خلدون ؟

إفترض انه صحيح . لأن الدولة من محتويات العمران والانحطاط او العجز هو من العوارض الطبيعيّة للدولة وبالتالي للعمران .

واذا لم يكن هذا مثلاً على ما يعنيه ابن خلدون « بالعوارض التي تحصل له بذاته » « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » ، فماذا يمثل على هذا المعنى ؟

اذن ، وعلى قاعدة الدكتور علي عبد الواحد وافي ، نجد هنا قانوناً آخر من القوانين الخلدونية . فهل يقبل بهذه النتيجة ؟ لسنا ندري .

وإن فعل ، كما يجب ان يفعل ، نتيجة لما اقترح ، فايّة قيمة تبقى « للقانون » ؟ حسب التفكير الخلدوني .

---

(1) نظن ان هذا خطأ مطبعي او سهو من المترجم . الاصح بوصفه اي الانحطاط .

(2) يقتبسها ايف لاكوست ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 198 .

وان لم تخلق هذه النتيجة مشكلة لابن خلدون فانها تختلف اختلافاً بيّناً عما نعنيه نحن اليوم « بالقانون » .

ولكن وقبل ان نتابع هذه القضيّـة ينبغي ان نستنتج منها عبرتين !

ـ خطأ التفسير المادي الايقلاكوستي للقانون

صح ان ابن خلدون يلجأ الى الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية لتفسير التاريخ ونقده . ولكنه يرجع كذلك الى اعتبارات أخرى ايضـاً . وأن تقـول كما يقـول ايـف لاكوست : « ان ابن خلدون يجعل من دراسة الشروط الاقتصادية الاجتماعية القاعدة للنقد التاريخي ، لهو ان تضع مشدّاً ضيقاً جدّاً على التفكير الخلدوني .

ان قانون تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة هو قانون خلدوني أعم واشمل مما يقدر ايف لاكوست او غيره ، وبحق وحقيق ، ان يحصره بالتفسير المادي للتاريخ .

ـ خطأ وصف الفكر الخلدوني بالحتمي

لقد اشرنا الى ان الشك باقتراح الدكتور علي عبد الوافي وتفسيره لجملة ابن خلدون « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » هو شك مبرر وبالتالي ينبغي إعادة النظر فيه .

ويرتبط هذا البحث باطلاق صفة ـ الحتمية خطأ على الفكر الخلدوني ـ خصوصاً في هذا الإطار . وقد وقع ايف لاكوست في هذا الفخ حيث قال :

« فلقد توصل ابن خلدون الى الاقتناع بان انهيار الامبراطوريات ليس عرضياً ، وانما هو محتم »[1] .

وكأن ايف لاكوست يتبنى محاولتنا في التفسير البيولوجي للقانون ـ وهذا على حساب تفسيره المادي . فإذا صح انه قانون ان تنحطَّ الدولة او ان تصاب بالعجز ، اصبـح من السهل ان تقفز من هنا الى القول بان انهيار الامبراطوريات محتم .

ويميّـز ابن خلدون بين العوارض التي يمكن ان تحصل للوقائع العمرانية والعوارض التي تمتنع عنها ـ يستحيل ان تحصل لها . ولكن ايف لاكوست لا يشير اليها هنا . وكذلك لا يذهب ابن خلدون إلى ان المراحل بين بداية الدولة ـ واذا شئت التعميم بين ولادة احدى الكائنات الحيّة ـ ونهايتها هي أيضاً محددة بطريقة حتميّة . وهذا ما تتطلبه النظرية الحتميّة في التاريخ .

ان اقول لك كل حي مائتٍ لا محالة ـ وان افسح المجال في كيفيّـة تفسير المراحل بين

(1) ايف لاكوست ، المرجع المذكور سابقاً ، ص155 .

بداية كل حَيّ وبين نهايته ـ ليس ان أكون حتمياً . وذلك لأن مراحل تاريخ ذلك ، ايّ منَ الاحياء ، قد يختلف عن تاريخ الآخر . هنالك على الأقلّ ثلاثة احتمالات تتبارى وتتنافس على التفسير لهذا التاريخ :

الاول ، هو الفوضى ـ تامّةً كانت هذه الفوضى ام منقوصة ؛

الثاني ، النظام الذي تتداخل فيه عناصر الحريّة ، من جهة وقوانين السببية والطبيعة من جهة ثانية ؛

والثالث، الحتمية حيث تنتفي لعبة الحريّة ـ ودورها في تسيير ذلك التاريخ . ونقدّر ان ابن خلدون ، بالرغم من التفسيرات المتعددة لفكره المنافية لمزعمنا هذا ، ينتمي إلى الفريق من المفكرين الـذين يتبنون الاحتمال الثاني مما قدّمنا .

احدى بيناتنا على هذا المدعى صيغة ابن خلدون لقانون السببية والاستثناءات التي يتسامح بها !

د ـ ايف لاكوست والجدلية الخلدونية

ومن بيناتنا على ذلك ما تطال ابن خلدون وايف لاكوست معاً :

« إن الموضوع الجدلي للحياة والموت ، ولوحدتهما ، ولتعارضهما ، والمرتبط وثيق الارتباط بتطور الكائن منذ ولادته حتى نهايته ، يحتل مركزاً كبيراً في مفاهيم ابن خلدون .

« وليس بمقدور المرء ألاّ يكون مأخوذاً بالطابع الجدلي العميق لفكر ابن خلدون . فهو ، كما لاحظنا ، لا يعتبر مجمل الواقع بمثابة تكدس عرضي لأشياء منعزلة ، ومستقلّة ، بل بوصفها مجموعاً من الظواهر المتماسكة ، والمرتبط بعضها بالبعض الآخر عضوياً ، وتتحدد ، بالضرورة ، بشكل متبادل . ويشير ابن خلدون ، من ناحية أخرى ، الى أن هذا التداخل المركب خاضع لعمليّة تطوّرٍ لا تقل تعقيداً عن تلك الظاهرات .

« وبمقدورنا ان نتبيّن طبعاً الميزتين الأساسيتين للجدليّة الهيغليّة ؛ مبدأ الفعل المقابل والترابط الشامل من جهة ، ومن جهة أخرى مبدأ التحوّل الشامل والتطور المستمر »(1) .

هذه جدليّة بمعنى عام جدّاً . وكنا نتمنّى ان يكون ايف لاكوست أكثر دقّة وعلميّة باشاراته الى الفكر الخلدوني . ومع هذه التحفظات تبقى هذه المقطوعة ـ وعلى علاتها ـ تنطبق الى حدّ ما على الفكر الخلدوني اجمالاً .

تنزلق منزلقاً خطراً اذا اراد منها كاتبها ان تحمل بين تلافيفها فكرة الحتميّة . وهنالك اشارة ، وان فريدة ويتيمة ، الى ذلك فيها : « بالضرورة » .

---

(1) ايف لاكوست ، المرجع المذكور سابقاً ، ص198 .

ولكن وحتى تقوم موضوعة الضرورة بمفهومها الحتمي ـ وقد عرض لنا الدكتور محسن مهدي في فلسفة ابن خلدون التاريخية عدّة مفاهيم للضرورة الخلدونية ـ ينبغي على ايف لاكوست ان يبين ـ لا نقول ينبغي على ابن خلدون ان يبين لاننا لا نعتقد انه اراد ان يتبنى الحتمية التاريخية ـ ليست هنالك اسباب كافية تحملنا على ذلك بل هنالك عدّة اسباب على العكس ـ نقول ينبغي على ايف لاكوست ان يبين بصيغة دقيقة وكميّة علاقة السبب ـ الذي هو على ما يذهب اليه معقداً ، بالمسبب الذي هو ايضاً ـ على ما يذهب هو اليه ـ معقد ايضاً . وان يبين فضلاً عن ذلك ان تلك العلاقة هي العلاقة الوحيدة التي تربط بينهما ، اذ لو تعدّدت الاحتمالات ، لانتفت السببيّة الحتميّة . وكثرت ، لدى ابن خلدون بالنسبة لهذه المسألة لا الاحتمالات وحسب بل وكذلك الاستثناءات .

II ـ الشموليّة والقانون

إنَّ مفهومنا للقانون ـ وخصوصاً في لغة العلم الدقيقة ـ يشمل شموليته ـ بمعنى انه لا يقبل الاستثناء .

ولكن هل هذه الصفة هي من الصفات الضرورية التي اعتبرها ابن خلدون في القانون ؟

يظهر أن الدكتور علي عبد الواحد وافي يريد أن يضفي هذه الصفة على القانون الخلدوني وببركته هو نفسه . يظهر لنا ذلك مما يلي :

III ـ الاستقراء الناقص (؟)

فالخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون في شئون السياسة وقيام الدول يرجع الى نقص كبير في استقراء الظواهر . فهو لم يستقريء هذه الظواهر إلا عند امم معيّنة وفي عصور خاصّة ، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى افكار وقوانين ظنَّ انها عامّة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان .

واليك مثالا آراءه في العصبيّة وروح القبيلة وتوقف الملك والدولة عليها[1] . . . وآراءه . . . . ، وآراءه . . . وآراءه . . . . فإن هذه الحقائق وأشباهها لا تصدق إلا على طائفة من الدول العربيّة والبربريّة في مرحلةٍ من مراحل تاريخها **وليست قوانين عامّة كما تبادر الى ذهنه** . فقد تكونت من بعد ابن خلدون ، بل من قبله كذلك ، دول كبيرة واسعة الملك قويّة البنيان طويلة الأمد بدون ان يكون للعصبيّة ولا للدين دخل في نشأتها ولا في

(1) ابن خلدون ، المقدمّة ، طبعة البيان ، 631-632 .

بقائها ، وتكوّنت من بعده ، بل من قبله كذلك ، دول كثيرة لم تسر في الأدوار التي ظن ان المرور بها ضربة لازب لجميع الدول ، وعاشت اضعاف المدّة التي ذكر ان الدولة لا تتجاوزها في الغالب »[1] .

IV ـ الرأي » ، « والفكرة » و « القانون »

تستدعي هذه المقطوعة بضعة ملاحظات :

حبّذا لو قدّم الدكتور علي عبد الواحد وافي بضعة مراجع يثبت لنا فيها ان ابن خلدون «ظنّ حقّاً أن قوانينه عامّة » . لو فعل لضيّق مهمتنا ببحث موضوعته هذه تضييقاً علمياً يسمح بمعالجتها معالجة مباشرة لا تحتاج الى اللجوء الى التخمينات والتقديرات المحتملة .

ونلفت ، نظر القارىء ، ثانياً ، الى ان فكرة الدكتور وافي فيما يتعلّق بالاستقراء ليست دقيقة وواضحة . فليس هنالك استقراء ناقص . ذلك لان كل استقراء محدود . تبقى علاقة هذا الاستقراء بصيغة الرأي او القانون . وهذه العلاقة تغيب تماماً عن تفكير الدكتور وافي .

وثالثاً ، هل يرادف الدكتور وافي بين الرأي والقانون ؟

اذا كان الجواب ايجابياً سقط الدكتور وافي عبره في فخيّن على الأقل : الأول ، ان نقده لاستقراء ابن خلدون يخسر قيمته العلميّة . وذلك لأن ربط الاستقراء بالرأي ليس بالعمليّة التي تتطلب استقراءً واسعاً ومن باب أوْلى لا تتطلب استقراءً شاملاً . والثاني ، ان الرأي لا يستوجب الشمول على الإطلاق ـ بمعناه الذاتي .

أما اذ كان الجواب سلباً فقد ضلّل الدكتور وافي قارئيه في المقطوعة المطروحة للدرس . فهو ـ حسب قوانين اللغة ـ يظهر انه لا يميّز تمييزاً دقيقاً بين « الافكار والقوانين » :

« وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين ظن انها عامّة . . . » . و« اليك مثالاً آراءه في العصبيّة . . . وآراءَه . . . وآراءَه . . . وآراءَه . . . فإن هذه الحقائق وأشباهها . . . . وليست قوانين عامّة كما تبادر الى ذهنه » . أو ليس هذا ضربٌ من الإستلشاق الذي يأنف البحث العلمي أن يتصف به ؟

وكيف يسمح لنفسه مفكّر لا يميّز التمييز الدقيق بين « الفكرة » و« الرأي » « والقانون » ان يبْحث بنقد ـ النقد العلمي على ما يظهر ـ « القوانين » « الخلدونيّة » ؟

---

(1) يقتبسها الدكتور علي عبد الواحد وافي ، للرجع المذكور سابقاً ، ص231 ـ ص232 . التوكيدات لنا .

ومن باب أولى ، كيف يقدر مَنْ كانت هذه حاله ان يحقق التحقيق المأمون في « عبقريات » ابن خلدون ؟!

2 ـ المعنى والإطار

سبق ان قررنا، وفي مناسبات مغايرة،(1) ان المعنى ، معنى المصطلح ، يرتبط ، بعري وثقى ، بالسياق الذي يحصل فيه : كان هذا الإطار طبيعياً ، او عملاً مسلكياً ، او سياقاً كتابياً .

من هنا تكتسب ملاحظتنا الأولى في مقطع (IV « الرأي » ، « والفكرة » و« القانون ») اهميتها المنهجيّة والفكريّة .

ونلجأ اليها هنا لأنها قد تكون مخرجاً للدكتور علي عبد الواحد وافي تصحيح تهمته لابن خلدون « أنه ظنّ ان قوانينه في العمران » « عامّة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان » ؟

I ـ « والعرب »

الدكتور وافي قد ابرز براعة ، مستنداً الى موضوع هذا المقطع ، في رد التهمة عن ابن خلدون : أنه تحامل على العرب .

« والحقيقة ان ابن خلدون لا يقصد من كلمة العرب في مثل هذه الفصول الشعب العربي ، وانما يستخدم هذه الكلمة بمعنى الاعراب او سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن ويشتغلون بمهمّة الرعي وخاصّة رعي الإبل ويتخذون الخيام مساكن لهم ويظعنون من مكان الى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها ؛ وهم المقابلون لأهل الحضر وسكان الأمصار »(2) .

هذه موضوعته .

وقد تنبّه الى صحتها « كثيرٌ من الفرنجة المستشرقين ومن الأتراك حتى القدامى منهم »(3) من أمثال البارون دوسلان الذي قال :

« استخدم ابن خلدون في هذا الفصل وفي الفصول التالية له كلمة « العرب بمعنى البدو »(4) .

« ويقول في شرحه لكلمة العرب في معجم الالفاظ الملحق بترجمته للمقدّمة ما ترجمته : ان العرب عند ابن خلدون هم البدو الرحل »(5) .

---

(1) Dr. Mullum Kurban, **Meaning and Confirmability** ·

(2) الدكتور علي عبد الواحد وافي ، المرجع المذكور سابقا ، ص239 .

(3) المرجع ذاته ، ص243 .

(4) المرجع ذاته .

(5) المرجع ذاته .

«Les Arabes d' Ibn Khaldoun Sont les Arabes nomades» (1) »

ومن أمثال المؤرخ التركي جودت باشا الذي « ترجمها على أنها « قبائل عرب » او « القبائل العربيّة » (2) .

وبرهانه لها ؟

مجموعة من المقتبسات المباشرة من الفصول ذاتها تدعم هذه الموضوعة ، هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، لجأ الى الإطار والسياق الذي ور« القبائل هذه المقتبسات :

« وفضلاً عن هذا كلّه فإن ابن خلدون نفسه قد صرّح بما يقصده من كلمة العرب اذ وضع للباب الثاني الذي وردت فيه الفصول الأربعة السابق ذكرها عنواناً يدل على انه انما يدرس في هذا الباب الشعوب البدويّة دون غيرها ، فقال : الباب الثاني في العمران البدوي والامم الوحشيّة » (3) .

واستناداً الى ثبوت هذه الموضوعة ـ والرجوع الى السياق او الاطار جزء من البرهان الساند لها ـ يصحح الدكتور وافي التفسير الايديولوجي المستند الى الخطأ الذي صححّهُ والذي اتهم ابن خلدون بالشعوبيّة (4) او الذي وجد سبباً لتحامل ابن خلدون ضد العرب (؟) « في « انه من أصل غير عربي » (5) وهكذا جعل ابن خلدون غير خلدوني اذ انتصر فيه الطبع على التطبع .

وكذلك صحح ، ومن زاوية ذلك التصحيح ، خطأ للدكتور طه حسين :

« فليس غريباً اذن ان يزدريهم ابن خلدون . ولا سيما انه عاش في ظل الأُسَر البربريّة المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية في القرن الخامس » (6) .

وكذلك صحح ، ومن زاوية ذلك التصحيح ذاته ، خطأ الاستاذ محمد عبد الله عنان :

« وقد يفهم سر هذا التحامل الذي يطلق رأي ابن خلدون في العرب بمثل هذه الشدّة اذا ذكرنا انه رغم إنتسابه الى اصل عربي ، ينتمي في الواقع الى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة وفرضوا عليه دينهم ولغتهم واضطروه بعد طول النضال والمقاومة والانتفاض أن يندمج اخيراً في الكتلة الإسلاميّة ، وان يخضع راغماً لرياسة العرب في افريقية واسبانية حتى تحين الفرصة لتحرره ونهوضه . والخصومة بين العرب والبربر في افريقية واسبانيا شهيرة في التاريخ الاسلامي ؛ وقد ورث

---

(1) Vol. 3. P. 488.

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

(4) المرجع ذاته .

(5) المرجع ذاته .

(6) الدكتور طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ،ص102 ، يقتبسها الدكتور علي عبد الواحد وافي ، في المرجع المذكور سابقاً ، ص242 .

البربر بغض العرب منذ زمن بعيد . ونشأ ابن خلدون وترعرع في هذا المجتمع البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته ، ونشأت فيه أسرته قبل ذلك بمائة عام ، ونعمت برعاية الموحدين والبربر وتقلبت في نعمهم . فليس غريباً بعد ذلك أن نسمع منه أشدّ الاحكام واقساها على العرب » [1] .

وهكذا ينجح الدكتور علي عبد الواحد وافي بكشف الصفة الايديولوجية للتفسيرات الخاطئة المارّ ذكرها والمبنيّة على أساس ان ابن خلدون تحامل على العرب : لا عرب البادية بل عرب الحضر .

فهل ينقذ الرجوع الى الإطار العام او السياق الخلدوني « للقانون » ، ابن خلدون نفسه من تهمة الدكتور وافي نفسه ؟

هذا ما سنرجع اليه عن كثب وبعد قليل .

II ـ « قَدْ وَدَدْنا » (؟)

ولكنه من المفيد جدّاً ان نلاحق حجّة الدكتور علي عبد الواحد وافي في حجته حيث يقول :

« ومع ذلك فقد وددنا لو استعمل ابن خلدون كلمة « البدو » في هذا المقام ، وهي الكلمة الصريحة فيما يقصده ، بدلاً من كلمة « العرب » التي تطلق أحياناً على المعنى الذي يقصده (لأن الواقع أنه لم يأت بهذا المعنى من عنده ، بل إنه احد المعاني اللغويّة القديمة للكلمة) ولكنها في الغالب تطلق على الشعب العربي . إذن لاتقي هذا اللبس ، ولما أتاح لأحد مجالاً للاعتراض عليه » [2] .

ونقول نحن : « كم هو سهل ان يبشر الانسان بشيء ويتناساه عندما يأتي دوره في تطبيقه ؟ صدق القول المأثور : « الوعظة للرعية لا للخوريّة » .

فإذا كان هذا ما « قد وددناه » بالنسبة لاستخدام كلمة صحيحة فكم بالحري ان يكون هذا ما وددناه بالنسبة لكلمات ثلاثة لا نعرف اذا كان استخدامها صحيحاً ام لا . ونقصد بذلك ما سبق واشرنا اليه بالنسبة لتخبيص الدكتور علي عبد الواحد وافي نفسه فيما يتعلق «بالرأي» « والفكرة » « والقانون » ؟

ولأنه لم يفعل ما « قد وددناه » ، يقدم لنا ، بذلك ، قرينة بأنه كان هنا يدبج ، وربما بدون تعمق وتحقق ، لموقف محمد جميل بيهم :

« ومن ثم كان الاستاذ محمد جميل بيهم محقّاً اذ يقول :

« لقد كان ابن خلدون جلياً في انه كان يذم البدو دون العرب ، وذلك بالفصول الاربعة التي

---

(1) محمد عبد الله عنّان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، الطبعة الثانية ص120 -121 يقتبسها كذلك الدكتور علي عبد الواحد وافي ، في المرجع المذكور ، ص242 .

(2) المرجع ذاته .

جاءَت تحت عنوان « في العمران البدوي والأمم المتوحشة والقبائل » ، كما كان واضحاً ـ فيما بعد ـ بأنه كان يطري العرب ويشيد بهم وبحضارتهم في الاسلام وماقبله . ولكن مصدر الالتباس يرجع الى أنه في الحالتين استعمل كلمة « عرب » . فترك المجال للشعوبيّين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف إلى التمسّك بالكلمة دون المعنى ، والى اتخاذها حجّة لهم للتنديد بالعرب والحط من شأنهم »(1) .

وليسمح لنا الدكتور وافي بان ننفي موضوعته بان الاستاذ محمد جميل بيهم كان محقاً ـ خصوصاً فيما يزعمه بان ابن خلدون ترك المجال للشعوبيين . . . » .

ان ابن خلدون بريء من هذه التهمة . لقد استعمل مصطلحاً في معناه . وهذا باعتراف الدكتور علي عبد الواحد وافي نفسه وباعتراف محمد جميل بيهم .

ويبقى للكاتب الحق باستعمال عباراته حيث يريد وكيفما يشاء شرط ألاّ يضلّل قارئيه !

ويبقى من يشوّه استعمالاته هو المذنب علمياً لا الكاتب .

ومن هنا تسقط المبررات التي يقدّمها للشعوبيين محمد جميل بيهم في أن ابن خلدون « ترك لهم المجال » .

تذكرنا هذه الظاهرة بقصة مناسبة للمقام للكاتب جبران خليل جبران . اتى مكارٍ الى خان في القرية وربط حصانه امام الخان . وسرق الحصان . وبدلاً من ان يلوم النزلاء السارق اخذ كل منهم يلوم المكاري لانه ربطه خارج (الكراج ؟) ولانه لم يحرسه اثناء الليل . ولأنه . . .وهذا يدُلّ على غباء اللائمين لا على ان الحق على المكاري .

فالدكتور علي عبد الواحد وافي والاستاذ محمد جميل بيهم ، ومن الزاوية العلميّة ينبغي ان يراجعا موقفهما من هذه القضيّة .

هذا ما « قد وددناه » نحن باسم العلميّة وباسم العدالة !

III ـ محاكمة النوايا

وينجو محمد جميل بيهم ، باسم العلميّة والعدالة معاً ، بريشه كما لا ينجو الدكتور على عبد الواحد وافي ، من اللوم فيما يلي :

« ولكننا لا نوافق الاستاذ محمد جميل بيهم فيما ذهب اليه بعد ذلك من انه من المحتمل ان يكون ابن خلدون قد قصد هذا الابهام وتعمّده تزلفاً لاصحاب السلطان عند اهل المغرب من البربر لاننا لم نجدَ في استقراء كلام ابن خلدون واحواله ما يدل على تعمده هذا الغموض لغرض ما . هذا الى أنه لم يأت من

(1) محمد جميل بيهم ، « العروبة والشعوبيات الحديثة » ص 53 -54 يقتبسها الدكتور علي عبد الواحد وافي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 243 ـ ص 244 .

عنده بالمعنى الذي قصده من كلمة « العرب » في الفصول السابق ذكرها ، بل انه احد المعاني اللغويّة القديمة للكلمة كما ذكرنا ذلك من قبل »[1] .

ولم يوضح الدكتور وافي لنا السبب الذي يدفعه الى عدم الموافقة على موقف محمد جميل بيهم هذا ؛ بل يجير هذه المسؤولية في حاشية تقول :

« انظر في هذا الموضوع بحثين قيمين احدهما للاستاذ ساطع الحصري في كتابه « دراسات عن مقدّمة ابن خلدون » صفحات 151 - 168 ؛ والآخر لصديقنا الاستاذ محمد عبد الغني حسن في عدد مايو 1961 من (المجلة) بعنوان : « ابن خلدون بين الشاعريّة والشعوبية والتصوّف »[2] .

نمرُّ مرور الكرام على عملية هذا التجيير .

مغزاها الأبعد انه يتبنى موقف ـ ام هو اكثر من موقف ـ البحثين المذكورين .

ولكن يظل الدكتور وافي مخطئاً ، منهجياً ، باعتباره ان عدم موافقته الاستاذ جميل بيهم فيما ذهب اليه هي ذات قيمة علميّة .

والسبب ؟

هو ان موقف محمد جميل بيهم لا يقبل لا الموافقة ولا عدم الموافقة . انما هو صحيح طوتولوجياً: « من المحتمل ان يكون ابن خلدون . . . » هذه موضوعة صحيحة بفضل صيغتها . وبالتالي فلا علاقة لها بالأسباب والحجج .

ومن مضمونها : انه من المحتمل ان لا يكون ابن خلدون . . . . » .

إن موافقة الدكتور علي عبد الواحد باقي هي ، بكلمات علمية دقيقة ، غير ذات علاقة بالموضوعة المطروحة .

هذا ـ الا اذا اراد من هنا ان يجتاز حدود العلم والمنطق الى محاكمة النوايا ، ومحاكمتها محاكمة ايديولوجيّة . وعندها ينتقل من « تحت لدلفة الى تحت المزراب » !

IV ـ الاطار العام وشموليّة قانون ابن خلدون

وكيف يساعدنا ـ بل يساعد الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ الرجوع الى إطار البحث او السياق الذي يظهر فيه المصطلح على التخلص من تهمة ابن خلدون بانه « ظن » ان « قوانينه » هي قوانين « عامّة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان » ؟

ان نرجع ، لتحديد أدق لمعاني القوانين الخلدونية الى المواضيع التي تظهر تحت

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته ، حاشية رقم 2 .

عناوينها . وعلى ابعد تقدير ، ان نرجع الى عنوان الكتاب .

فهل هذا يفيد الدكتور علي عبد الواحد وافي ؟

هذا لا يهمنا نحن .

وكثرت لهذا الموقف مبرراتنا . واهم هذه المبررات منهجيّـة . لقد قررنا ، وذلك ليس بسبب نزوة عابره ، بل خضوعاً لمبـاديء المنهجيّـة المؤتمنـة ، ان ندرس « القانـون » في مقدّمة ابن خلدون في سياقاته المباشرة .

وهذا هو في رأينا ، الاسلوب الآمن ، للتعرف عن كثب ، لما يعنيه ابن خلدون « بالقانون » .

3 ـ ابن خلدون « والقانون »

ولقد ترددت كثيراً على لسان ابن خلدون وقلمه مرادفات القانون ومصطلحاته : واحدى هذه المصطلحات او المرادفات « السنّـة » او « السنن » . ولكن ماذا تعني هذه على وجه الدّقة ؟ فهي حيناً تعني « قاعدة » او « قواعد » او « خطة » او « منهج » :

« وان كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات ومشهور بين الحفظة الثقات إلاّ أن الكافّـة اختصّـتهم بقبُولِ أخبارهم واقتفاء سُننهم في التصنيف واتباع آثارهم »(1)

هذا معنى من معاني السنّـة او السنن . والسنة، عادة، مرادفة للقانون .

I ـ « السنّـة »

واذا كان هذا معنى « للسنة » ـ وهو معنى يوحي بالتقريرية الإنسانية وفيه ما فيه من الخيار ـ وخصوصاً في منشئه ، فإن هنالك معنى آخر للسنة ـ معنى اونطولوجيا ـ ظاهرة من ظاهرات الكون ـ عندها يستخدم ابن خلدون التعبير « سنة الله» .

II ـ « سنة الله » :

وتكثر استشهادات ابن خلدون بهذا التعبير :

« فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب او شمال بانهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة ، أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب إنما هو من الأغاليط التي اوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات وان هذه كلها تتبدّل في الأعقاب ولا يجب استمرارها سنـة الله في عبـاده ولن تجـد لسنـة الله تبديلا »(2) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص4 .

(2) المرجع ذاته ، ص85 وص28 .

ـ فسنة الله هكذا تعني الظاهرة الاجتماعية : التغيير الدائم .

وان ابن خلدون يلحظ هذا المبدأ ويستغله استغلالا كبيراً لهو أمر بيّن للدارس المدقق بين تلافيف المقدّمة :

« ويذهل عما احالته الأيام من الأحوال . واستبدلت به من عوائد الأمم والاجيال[1] .

ومن التطبيقات العمرانية لهذا المبدأ العام ـ القانون العام ـ ما يلي :

« وهكذا في بيوت القبائل والأمراء واهل العصبيّة اجمع ثم في بيوت اهل الامصار اذا انحطت بيوتٌ نشأت بيوت اخرى من ذلك النسب : ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز »[2] .

ومن تطبيقاته الاجتماعية كذلك وربما بمعنى اقرب الى القانون ما يلي :

« وكذا كل حيّ من العرب يلي نعماً وعيشاً خصباً دون الحيّ الآخر فإن الحيّ المبتديء يكون أغلبَ له واقدر عليه إذا تكافأ في القوّة والعدد سنةُ الله في خلقهِ »[3] .

ومن تطبيقاته أيضاً وأيضاً .

« فتكون الدولة لغير من مهّدها والعِزّ لغير من اجتلبه سنة الله في عباده »[4] .

ـ وسنة الله ـ القانون ـ قد تعني لدى ابن خلدون واحياناً تلبية الحاجة الاجتماعيّة :

« ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه وما ذاك إلا للاستغناء عنه اذ لو احتيج اليه لوُجدَ . لأنه يكون له بذلك في البدو معاش يدعوه الى سكناه . سنة الله في عباده »[5] .

ولابن خلدون استعمال آخر لهذا المعنى من السنة وفي مناسبة مغايرة :

« وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل . فلما استحضر رسولُ الله ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة اذ هي أهم أمور الدين وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة ولم يجر للملك ذكرٌ لما أنه فطنة للباطل ونحلة يومئذٍ لأهل الكفر وأعداء الدين فقام بذلك أبو بكر ما شاءَ اللهُ متبعاً سنن صاحبه وقاتل أهل الردّة حتى اجتمع العرب على الاسلام . »[6]

---

(1) المرجع ذاته ، ص5 وص7 وص28 وص29 وص138 وص147 .
(2) المرجع ذاته ص137 .
(3) المرجع ذاته ، ص139 .
(4) المرجع ذاته ، ص184 .
(5) المرجع ذاته ، ص417 .
(6) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص203 التوكيد لنا راجع ايضاً ص3 وص305 .

أ ـ والدكتور عبد السلام المسدي وقانون الحاجة :

ومن هنا تصبح على قابِ قوسين مما يدعيه الدكتور عبد السلام المسـدي تصـويراً صحيحاً لفكر ابن خلدون ويسميه قانون الحاجة :

« وأوّل ما يتراءَى لنا من هذه الركائز الأصوليّـة والكليات المنهجيّـة هو اعتماد المقوّم البيولوجي ، ونعني به احكام ابن خلدون الى بُعد المادّة في ظواهر الوجود عامّـة وظواهر الحياة الإنسـانية على وجـه الخصوص . . . . .

فالمقوّم البيولوجي قد كان مستنداً اختبارياً تـعامـل مـعــه ابن خلدون تعامل المخبـري (1) مع لوحات التشريح لان حيرته القصوى تركزت على تحويل التخمين الى مشاهدة (2) عينيّـة بغية إرساء قواعد التصور التجريبي (3) ، لذلك كان مفهوم التجربة او المعاينة ذا مرتبة غالبـة في تفـكير واضـع علـم العمران . ولا نكاد نتردد في أن ثمرة هذا المقوّم البيولوجي قد تجسمت في ايقاف ابن خلدون على قانون جوهري له من العمق والشمول (4) ما للكليات احياناً ، ألا وهو قانون الحاجة . ولـو اخـذت الفـكر الخلدوني في مظهره الاستقرائي لوجدته نسيجاً متضافراً : لحمته اقتضاء الحاجة في الوجـود ، وسـداه إرضاء الحاجة بغية الوجود (5) ، وبـين تحتـم الحاجـة (6) وتعيّـن سدّهـا يتـراءَى نمـوذج الحياة الفـرديّـة والجماعيـة ، وهو ما يجيز لنا القول بان قانون الحاجة هو المحُصّـلة الفيزيائية لقوتـين ضاغطتـين : قوّة الاقتضاء الخارجي وقوّة النزوع الداخلي : فالأولى تستجمع الحاجة المتسلطة على الانسان بوصفها تحدياً لوجوده ، والثانية تشكل مسعى الانسان الى الاستجابة الطبيعيّـة » .

« فالذي نعنيه بقانون الحاجة هو هذا التركح الذي عليه الإنسان مدّة وجوده بين ضغط الحاجة ودافع ارضائها . وهذا القانون في تقديرنا هو الرسم البياني المفسّـر للوجود الانساني (7) من خلال بعده البيولوجي وذلك حسب تصوير ابن خلدون طبعاً (8) .

« ومن رام استغراق هذا القانون في صلب المقدّمة وإماطة اللثام عن المقوّم البيولوجي في التفكير العمراني توصل بيسر الى فهم هذا الناموس المبدئي اذ في حوضه يتنزل تفسير (9) ابن خلدون لغريزة حب البقاء (10) ، ولضرورة دوام النوع (11) . فأما الاولى فهي ظاهرة ، وأما الثانية ، فهي ظاهـرة جماعيّـة

---

(1) ـ صورة غير دقيقة للاستقرائية الخلدونية !

(2) ـ هذا يقلب المنهج العلمي رأساً على عقب ! المشاهدة تأتي قبل التخمين ثم بعده للتقليل من حدته .

(3) ـ ربما قصد الكاتب بذلك صيغة النظريات العلمية ؟!؟

(4) ـ لقد سبق ان بينا ان ابن خلدون لا يصر على صفة الشمول من مواصفات القانون الضروريّـة .

(5) او ليس من الأفضل ان تقول « الوجود الأفضل » ؟

(6) ـ يظهر لنا ان « تحتم الحاجة » تعبير قوي ، او اذا اصريت عليه ؛ مشوّه بعض الشيء للتفكير الخلدوني .

(7) ـ يبقى هذا القانون ، كما تصوره لنا ، أوتعجز عن تصويره ، غامضاً . وكذلك الرسم البياني المعني .

(8) ـ حبذا لو قدّمت لنا البينات الخلدونية ـ او بعضها ـ على ما تدعيه لساعدتنا على الاقتناع بما تقوله .

(9) ـ ليس لابن خلدون تفسير لهذه الغريزة ـ إلا التفسير الديني .

(10) ـ هذا صحيح في التفكير الخدلوني ولكنه لا يقف وحيداً او مستقلاً لما يصوره ابن خلدون بل تابعاً لإرادة الله .

(11) ـ يهتم ابن خلدون بالحكمة الالهية هنا إكثر مما ـ أو بقدر ما يهتم ـ بالمعطيات الطبيعية .

صدرت عن الاولى لأن في سعي الفرد الى البقاء تعزيزاً[1] لمسعى الجماعة الى الوجود »[2] .

وتكثر تعليقاتنا الناقدة على هذه المقطوعة . ولكننا نقتبسها هنا للتدليل على ما يصح تسميته ، وبشيء كثير من التساهل المنهجي والفكري ، قانوناً باللغة الخلدونية . واهم صفاته الغموض .

ب ـ وقد تغني السنّة ، كما في المقتبس الآتي، حسب ابن خلدون ، العبرة التي تستنتج من تجارب التاريخ :

« أما بعدُ فإنَّـهُ مما حفظناه من وصايا الفرس أخوفُ ما يكون الوزراء اذا سكنت الدهماء سنّـة الله في عباده »[3] .

فاذا كان للقلم ايام في عمر الدولة وللسيف أيام ، في أوائلها واواخرها ، اصبح انه بامكان الدولة ان تقوم بالمهّمات العمرانيّـة «واهل السيوف سيستغنى عنهم مبعدين عن باطن السلطان حذرين على انفسهم من بوادره » . وتساند التجارب التاريخيّـة للفرس ما ينفي ابن خلدون استنتاجه . وهذه هي العبرة المكتسبة من تجارب التاريخ والمتبلورة في وصية مشهورة او مثل سائر .

وهذا هو ، حسب تقديرنا ، مفهوم ابن خلدون الحالي « لسنة الله في عباده » .

III ـ « قانون »

ويستخدم ابن خلدون « قانون » بمعانٍ مختلفة :

« ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله او بعده إلاّ انْ عرض لها عارض آخر . . . . فإذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون . فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور ان عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه **فاعتبره واتخذ منه قانوناً يصحح** لك عدد الآباء في عمود النَّسب الذي تريده من قِبَل معرفة السنين الماضية اذا كنت قد استربت في عددهم وكانت السنون الماضية منذ اولهم محصلة لديك »[4] .

هذا قانون معرفي ، على ما يظهر ، ولكنّه يقبل الاستثناء : « ولا تعدو الدول في الغالب » .

---

(1) يقلب هذا التعبير الصورة الخلدونيّة رأساً على عقب. الجماعة قبل الفرد عند ابن خلدون (المقدّمة الأولى للعمران).

(2) الدكتور عبد السلام المسدي ، « الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون » ، **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، العدد السادس عشر ، السنة الثانية ، 1980 ، ص17 ـ ص18 .

(3) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص257 .

(4) المرجع ذاته ، ص171 . التوكيدان لنا .

أ ـ « القانون السياسي »

وفصيلة من استخدام ابن خلدون لمصطلح القانون تجد امثلة عليها في الحقل السياسي :

« لما كانت « حقيقة الملك » أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانيّة كانت احكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبيّة المفضية الى الهرج والقتل فوجب ان يُرجع في ذلك الى قوانين سياسيّة مفروضة يُسلمُها الكافة ينقادون الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الامم واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب امرُها ولم يتم استيلاؤها سنّة الله في الذين خلوا من قبل »[1] .

تتغلّب في مفهوم هذا القانون السياسي العناصر الذاتية على العناصر الموضوعيّة غير أنه لا يهمل هذه الاخيرة: فهي منشأوه وهي غاية تحقيقه .

ثم انها تتصل ـ عبر هذه الاخيرة ـ « بسنّة الله في الذين خلوا من قبل » .

وربما ميّز ابن خلدون ـ وبطريقة ذات علاقة بهذا الموضوع ـ بين الفعل السياسي والفكر السياسي . ولهذا فهو يتكلم لغة **القانون** في حقل الأول ولغة **القاعدة** في الحقل الثاني :

« فإذا يحتاج صاحب هذا الفن (فن التاريخ) الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف[2] الأمم والبقاع والاعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال . . . .[3]»

فهل يصح ، بناءً عليه ، ان نرادف بين « القواعد السياسيّة » والقوانين السياسيّة » ؟ واذا فعلنا ، وقد دخلنا في هذه العملية من بابها الحذر ، فماذا نستفيد من ذلك بالنسبة لتفهمّنا لفكر ابن خلدون ؟

يظهر اننا ننتهي ـ واذا تتبعنا في ذلك اشارات ابن خلدون نفسه ـ الى لا نتيجة . ان التمييز بين الفعل والفكر بالنسبة لاستعمال القانون في مجال الأول والقاعدة في مجال الثاني يتحطّم على صخرة عدم الاهتمام الخلدوني بذلك . والبينة ؟

« فلا تثقنَّ بما يلقي اليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يَقَعْ لك

(1) المرجع ذاته ، ص190 التوكيدات لنا .

(2) اشارة واضحة وتعبير لالبس فيه ولا إشكال عن مبدأ التغيّر والتبدل في أشياء العمران .

(3) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص28 . التوكيد لنا .

تحيصها باحسن وجه »[1] .

أفلا يعني هذا اننا نطالب ابن خلدون بدرجة من التناسق والاعتناء باستعمال تعابيره الأولية والربط بين مختلف اجزاء المقدّمة اكثر مما كان هو يهتم به ؟ ربما . ولكن يبقى هذا مقتربنا الآمن .

وفضلاً عن ذلك ، نقدر ، من زاوية هذا المقترب ان نعرف ما إذا كان ابن خلدون مهتماً بمطالبتنا هذه ام غير مهتم . وهكذا نقترب اكثر من تفهم فكره ـ مقدّمة لمحاولات اكثر مغامرة وأدق مقاصد .

ب ـ إخفاق ونجاح

وان أخفق التمييز بين الفعل والفكر بان يدخل بعض انسجام وانتظام في النظام الفكري الخلدوني بالنسبة لقضيّة القانون : موضوع هذه الدراسة ، فإنه لم يخفق في تقريبنا من فكر ابن خلدون .

وكذلك التمييز في حقل الفكر بين ما هو قاعدة منهجيّة تستخدم للتمييز بين الصحيح والخطأ من النتائج والنظريات وبين ما هو معيار متصور لما ينبغي ان يكون عليه الانسان ، خلقاً وطبيعية ومسلكية ، حتى يحقق درجة معينة مرغوباً بها من الكمال :

« وما تسمعه من السياسة المدنيّة فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كُلُّ واحدٍ من اهل ذلك المجتمع في نفسه وخَلْقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ويسمّون المجتمع الذي يحصُلُ فيه ما يُسمى من ذلك **بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة** في ذلك بالسياسة المدنيّة . وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامّة **فإن هذه غير تلك** وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرةٌ او **بعيدة الوقوع** وانما يتكلمون عليها **على جهة الفرض والتقدير** »[2] .

فالسياسة المدنيّة المختصّة بالمدينة الفاضلة هي القوانين المراعاة أو يمكن أن تراعى في ذلك المجتمع الذي ـ يحكى عنه على جهة الفرض والتقدير ـ لو تحقق ، لتحقق للانسان بواسطته حلمٌ جميل !

فالقانون هنا هو قاعدة متصوَّرةٌ ومفترضة .

ج ـ وسيلة للوصول الى الصحة والسلامة

ـ وقد يعني القانون حسب ابن خلدون ما يقود الى نتائج الصحّة والسلامة الطبيعيّتين ـ خصوصاً فيما يتعلق بالعوائد التي يكون للانسان تأثير في اتباعها او نبذها :

(1) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص13 -14 .

(2) المرجع ذاته ، ص303 التوكيد لنا .

« ويرزق الله العافية والسلامة ويقيم الدين ويجري السنن والشرائع في مجاريها »(1) .

ومن الواضح ان فكرة القانون ـ على الأقل في هذا الإطار ـ لا تتضمن الحتميّة . ذلك لانه،اي القانون ـ حتى يجري في مجاريه (2)ـ وحتى الطبيعية منها ـ يحتاج الى مساعدة الله والانسان .

وتقع قوانين الصرف والنحو (قواعدهما) في هذه الفصيلة من القوانين الخلدونية :

« وهو الإعراب . وهو بعض من احكام اللسان . وانما وقعت العناية بلسان مُضر لما فسد بمخالطتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب وصارت ملكته على غير الصورة التي كانت اولاً فإنقلب لغة اخرى وكان القرآن منزلاً به والحديث النبويّ منقولاً بلغته وهما أصلا الدين والملّة فخُشي تناسيهما وانغلاق الافهام عنهما بفقدان اللسان الذي نُزّلا به فاحتيج الى تدوين احكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه وصار علماً ذا فصول وأبواب ومقدّمات ومسائل سمّاه اهلهُ بعلم النحو وصناعة العربيّة »(3) .

ـ مرادفات

ونرى هنا ان القانون يقترب من المقاييس والأحكام ، اذا لم يكن يرادفها تمام المرادفة .

ثم ان القانون ، في هذه المناسبة ، يخضع لعملية الاستنباط . أما فيما يتعلق بتعلمه بعد أن يستنبط ، فقضية ثانية مختلفة(4) .

غير ان هذه الفكرة فكرة الاستنباط او الاتفاقية التي تلازم القانون الخلدوني في هذه المناسبة لا تلازمه دائماً وأبداً :

« ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا احكامه نعتاض عن الحركات الإعرابيّة في دلالتها بأمورٍ اخرى موجودة فيه تكون بها قوانين تخصُّها »(5)

واذا أصرّيت على فكرة الاستنباط هنا أيضاً لتكون أقرب الى تفكير ابن خلدون ، فاننا لنسلّمُ لك بذلك . غير أن عمليّة الاستنباط هنا ، على ما يظهر ، ترتبط بوشائج أكثر وثوقاً بالموضوعيات ـ موضوعيات الحالة المدروسة .

ـ ومن مرادفات « القانون » بمعنى من معانية ما هو ضروري :

ولهذا تبيّن في موضعه من الحكمة ان تخلّلَ الخلاء والقفر بين العمران ضروري

(1) المرجع ذاته ، ص308 .

(2) ينبغي ان يخصص مفكر و الحتميّة في الفكر الخلدوني وعلم العمران لديه دراسات اوسع وادق حول هذه الفكرة .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص556 . وص560 .

(4) المرجع ذاته ، ص560 .

(5) المرجع ذاته ، ص557 .

ليكون تموّج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ويأتي بالهواء الصحيح »[1] .

وهكذا يصبح معنى القانون استنباط العبرة لا وحسب من التجارب الشخصيّة ، بل وكذلك من مراقبة الظروف العمرانية مراقبة تغربل بين المفيد المطلوب لازدهار العمران وبين الفاسد الداعي الى النبذ والاطراح !

IV ـ « القانون » مكتوم

وكثيراً ما يقدّم ابن خلدون قانونا دون ان يذكر بصراحة واضحة انه قانون وسبق ان عالجنا حالة[2] على الأقل تمثل هذه الظاهرة الخلدونيّة .

ولنا مثل آخر على ذلك في التالي :

« . . . وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها وأما طول أمدها ايضاً فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدُّول انما هو بالعصبيّة فإذا كانت العصبيّة قويّة كان المزاج (قوياً) تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً »[3] .

صحَّ ان ابن خلدون يخلط ، في هذا المقتبس ، بين الوصف للواقع وصيغة القانون ، وصحّ انه يلجأ الى معلومات اصبحت جزءاً من الماضي الانساني الحضاري المهمل ، ولكنه صحيح ايضاً أنَّ ابن خلدون ، وفي هذا المقتبس بالذات ، وعلى جميع مغالطه ومغامزه ، يصيغ قانوناً على الأقل : « بنسبة عدد المتغلبين لأول الملك يكون إتساع الدولة وقوتها وطول امدها » .

وليس من الضروري ، كما هو بيّن ، ان نستقصي امثلة اكثر من هذه الفصيلة من القوانين الخلدونية . اذ إن ما نبغي الحصول عليه بالنسبة لموضوعتنا الحاليّة ، يمكن استنتاجه بسهولة وقوّة منطقيّة من مثل واحد وحسب . فكم بالحريّ من اثنين ؟

وقد تجد في المقطع التالي أمثلة مغايرة للفكرة هذه ذاتها لو فطنت !

V ـ القانون ، العادة

وترى أكثر امثلة ابن خلدون هنا مستمدّة من اعتبارات المأكولات :

« واعلم ان الجوع اصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجهٍ لمن قَدَرَ عليه او على الإقلال منها وان

(1) المرجع ذاته ص302 .

(2) « قانون التوسط » احدى دراسات هذه الدراسات .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص163 .

له اثراً في الاجسام والعقول في صَفائها وصلاحها »[1] .

ومن الفصيلة ذاتها قوله :

« واصل هذا كله ان تعلم ان الأغذية وائتلافها أَوْ تركها انما هو بالعادة »[2] .

ومن الفصيلة ذاتها ايضاً وايضاً التالي . غير اننا هنا نقدّم القانون ، او بالاحرى النظريّـة مع برهانها ، كما في الهندسة ـ على مذهب الدكتور علي عبد الواحد وافي [3] . وتمثيلاً على صحة هذا المذهب احياناً على الأقل :

« فإذا رأينا هذه الآثار من الأغذية في الأبدان فلا شك ان للجوع ايضاً آثاراً في الأبدان لأن الضدَّين على نسبة واحدة في التأثير وعدمه فيكون تأثير الجوع في نقاء الأبدان من الزيادات الفاسدة والرطوبات المختلطة المخلّـة بالجسم والعقل كما كان الغذاء مؤثراً في وجود ذلك الجسم »[4] .

VI ـ تخطئة الدكتور وافي

غير ان هذا المقتبس واذا قدّم مثلاً لما نعنيه ، واذا ساعد على التدليل على موضوعة الدكتور وافي : أن ابن خلدون يسير في طريقة عرضه لما انتهت اليه بجولة على ما يشبه من وجوه كثيرة الطريقة التي « يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم » ، فإنه يبيّـن مدى الانحياز لدى الدكتور ذاته عندما يقول :

أولاً ، ان دراسة ابن خلدون هي دراسة وضعية .
ثانياً ، انه يستقرء الحوادث والمعطيات كخطوة ضرورية لصياغة القانون .
وثالثاً ، انه يقصد ان يكون القانون الذي يصوغه قانوناً عاماً ! .

4 ـ الخلاصة الأولى

وهكذا نستخلص ، استنتاجاً ، ان ابن خلدون لم يستخدم المصطلح « قانون » استخداماً تقنياً واضح المعنى ومحدّد الحدود .

واحياناً صاغ قوانين دون ان يستخدم التعبير المناسب. واطلقنا في هذا البحث التعبير « القانون المكتوم » وصفاً لأمثال هذه القوانين .

ويمكننا ان نقول انه استخدم « القانون » مرادفاً ، بشيء من التساهل ، للحـكم

---

(1) المرجع ذاته ، ص90 .
(2) المرجع ذاته ، ص89 .
(3) الدكتور علي عبد الواحد وافي ، **عبقريات ابن خلدون** ، دار « عالـم الكتـب » للطبـع والنشر ، القاهـرة ، 1393 هـ / 1973 م ، ص 204 .
(4) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 91 .

وللشريعة وللسنة وللعادة وللضروري و « للعوارض الذاتية » ولغيرها .

I ـ طبيعة القانون

أما طبيعة القانون فقد اختلفت لدى ابن خلدون .

فهي أَحْياناً علاقة موضوعية تُستَعرضُ ظاهراتها وتشاهدُ بيّناتها في العالمين الطبيعي والاجتماعي : البعدين المتلازمين لنشأة العمران وتطوره واستيعابِ احوالـه ومتطلباتـه . ولك مثل بارز على ذلك « قانون التغير الدائم » .

ولك مثل في القانون الموضوعي ـ حسب التفسير العلي عبد الواحد وافي ـ بصفته علاقات هندسيّة . « كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه ولو خرجا الى غير نهاية » . ولكن من الضروري ان نميّز بين موضوعية العلوم الاجتماعية وموضوعية العلوم الهندسيّة ـ خصوصاً اذا اردنا ـ وعلينا ان ـ ننظر الى هذا المبحث من زاوية معرفتنا المعاصرة لفلسفة العلم . وهذا لا لنقد ابن خلدون بل لتفهمه أكثر . اذ بعض من معرفة المفكر هو ان تضعه في السياق الصحيح لتطور الحضارة الانسانيّة .

ومن هنا ليست موضوعيّة الهندسيات والرياضيات كموضوعيّة العلوم الطبيعيّة . فقط موضوعيّة الرياضيات شاملة . وهذا في تطبيقها وحسب . أما في نشأتها فهي متوقفة على مفاهيم اتفاقية وضعها العقل الانساني .

والقاعدة الهندسيّة المذكورة سابقاً تصح على افتراض الهندسة علم البعدين ـ الطول والعرض ؛ او الابعاد الثلاثة . ولكنها لا تصح في سياق الهندسة متعددة الأبعاد ـ الهندسة ما بعد الاقليديّة (Eucledean Geometry) .

ومن هنا تصبح القوانين شاملة . ولا تقدر ان تتسامح بالاستثناءات . وان تسامحت بذلك فإنك لا تستخدم القانون بالمعنى التقني العلمي . وهذا هو على الغالب الاستعمال الخلدوني للقانون : استعمال غير تقني .

وبعض قوانين ابن خلدون لم تكن موضوعيّة على الاطلاق . اذ بعض المبادىء المتصوَّرة : مبادىء السياسة المدنيّة سميت من قبله قوانين بدون اي قلق او تردد .

وبين المتصوّر والموضوعي تكثر الدرجات والرتب !

II ـ مهمات القانون

تنقسم هذه المهمّات حسب ابن خلدون الى قسمين مختلفين :

القسم الأول انطولوجي يتمظهر بطبائع الامور وتغيرها وعلاقاتها بعضها ببعض .

والثاني معرفي يساعد على معرفة تلك الطبائع وتغيرها والروابط التفسيريّة لظاهرات العمران .

ومن توابع الإثنين معاً او كلٍّ منهما ما يتعلق بالعبر التاريخية او بالعبر المقتنصة من التجارب الشخصيّة .

وما هي العادات الإجتماعية والتقاليد والنصائح الحكيمة التي تؤدي الى السلامة النفسية والصحّة الجسديّة والاجتماعيّة .؟

III ـ البُعد الديني للقانون

ومن الظاهرات الخلدونية البارزة في هذا الإطار هي التذكير الدائم من قبل ابن خلدون لقارئه بالبعد الديني للقانون .

وأبْرزُ دليل على ذلك كثرة استعماله للتعبير « سنة الله في خلقه » .

وإذا تبرّع احدهم ـ وقد فعل الكثيرون من مفسري فكر ابن خلدون ودارسيه ـ إما صراحة وإما ضمنياً ، اذا تبرّع احدُهم فتبنى قصّة صديق لي من بلدة مجاورة للشوير ـ حملايا ـ بالولادة ومن الثقافة المصرية ، بالتعلّم ـ وهذا الصديق هو المرحوم لويس الريس . وقصته هي هذه : فبعد أن صعد الدرج الممعن بالانحدار ـ درج عين القسّيس ـ وقف ليرتاح ويتأمل بالبلدة ـ الشوير ـ التي تنبسط امامه بيوتها وجنائنها وكنائسها . وبعد هنيهة من التأمل فاضت معه ـ كالعادة ـ قريحته ومزاجه المرح فقال : « أتعرف يا ملحم ؟ انكم ، ابناء الشوير ، هراطقه غيرْ دينّين : » وقالها بجديّة ورصانة . فقلت له : « وكيف عرفت ؟» فأجاب « من كثرة الكنائس عندكم » ؛ تقول اذا تبرّع احد واراد ان يطبّق عبرة هذه الحجّة او مثيلتها على ابن خلدون وبالنسبة لكثرة استعماله للتعبير : « سنة الله في خلقه » ، لتلقفنا حجته هذه بمثل ما تلقفنا قصة صديقنا المرحوم لويس الريس .

مداعبة « مرحة » ؟ مقبولة ؛ وفيها بعض الذكاء وصدق المراقبة ؛ وشيء من سوء الظن . ومن هو الذي قال : « إن سوء الظن من حسن الفطن » ؟ وبقطع النظر عمّن هو ، فان في قوله ، واحياناً ، بعض الحقيقة .

أما حجّة علميّة ؟ فليست بمقبولة . انها تفسير ايديولوجي لا تفسير علمي ـ هذا على افضل تقدير .

وحتى تصبح علميّة ؟ ينبغي ان تتخلص من جميع شوائبها الايديولوجيّة !

IV ـ صيغة القانون الخلدونية

ولم يتوفق ابن خلدون ، ولا مرّة واحدة ، بصيغة قانونه صيغة كميّـة دقيقة تساعد مُتَبيّنة على استخلاص المعرفة استخلاصاً مؤ تمناً منه ومن المعطيات المتوفرة لديه .

وهكذا بقيت قوانينه مبادىء عامّـة تساعد على الفهم والتفسير . ولكن على مستوى متدن في سلم العلمية وعلى علو منخفض ، بعض الشيء ، من العملية التنظيريّـة .

وتصح هذه الملاحظة لا على ابن خلدون حسب بل وكذلك على بعض المفكرين الذين يعالجون اليوم بالذات فكره من هذه الزاويّـة [1] .

ومتى تعرفت على مطاعن هذه المحاولات الحديثة ومغامزها شحبت الانتقادات التي تهيئوها ضد ابن خلدون وتعرف كم كان سباقاً لعصره ـ وحتى ، ومع بعض التساهل ، للبعض في عصرنا .

ولجميع هذه الملاحظات محامل ذات مغزى بالنسبة للذين يصرون على ان يلصقوا بالفكر الخلدوني « الصفة » الحتمية !!

5 ـ خلاصة البحث

ليس « القانون » الخلدوني قانوناً بالمعنى العلمي الدقيق ولا المعاصر .
غير أنّه يشاركه ، وان على مستويات بدائية ، ببعض الصفات : فهو يصوّر احياناً طبائع العمران والعلاقات فيا بينها ، كما انه،أحيانـاً يساعد الدارسين لقضايا العمران على التعرف على تلك الطبائع وعلى تلك العلاقات .

ومن هنا تنشأ اهميتـه ، وعبـر مبـدأ السـببيّـة مع غـيره من المبـادىء ، في علـم العمران .

ولكن تنحصر هذه المعرفة بالواقع ومعرفته ومعرفة علاقته باسبابـه ونتائجـه . ولا تتعداها الى القفز الى استباق معرفة الحِوادث قبل ان تحدث . وقد خشي ابن خلدون من محمل هذه المعرفة وحاول طمس آثارها واسبابها وقوانينها [2] . هذا لأسباب دينيّـة .

وربما ارتبطت هذه الأسباب كذلك بقصده المسيطر : تصحيح اخطاء علم ، او اذا

---

(1) نخصُّ بالذكر هنا الدكتور عبد السلام المسدي ، مرجع مذكور سابقاً في هذا البحث حيث يعالج قوانين خلدونيّة نموذجيّة : قانون الحاجة ص17 وما بعدها ، قانون المطابقة ، ص18 وما بعدها ، وقانون التناسب ص21 وما بعدها ، واشكاله : الجبرية والهندسية والفيزيائية ص25 وما قبلها وما بعدها من **الفكر العربي** . مرجع مذكور .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 بحث «في ابطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها » ص519 وما بعدها ؛«وفي العرافين والناظرين في الاجسام الشفافة » ص105 وما بعدها .

فضلت التعبير الخلدوني «فن التاريخ» ـ هذا مع العلم أن التعبيرين لابن خلدون ويصحان على وصف مقدمته « للتاريخ » . وبهذا استولت هواجس التصحيح للاخبار التاريخية ـ وهي بكثرتها وغالبيتها تتعلق بالماضي ، ولكي نفسح المجال لقانون المطابقة كي يلعب دوره ، وعلى الغالب بالحاضر ، لا بالمستقبل .

ومن هنا لم يتجه ابن خلدون ، وعن تصميم ووعي بارز ، لتسخير القانون لمعرفة المستقبل كما هي الحال مع العلم الحديث بل لمعرفة الحاضر والماضي ـ او تصحيح اخبارهما .

ويشارك القانون الخلدوني القانون الحديث بالهاجس المنهجي الذي يصب في الهاجس العلمي ـ بل يكون قلب العلم ولبّه . ونعني به التمييز بين الصواب والخطأ .

وقد برهنت شواغل ابن خلدون المنهجيّة على انها صلة وصل بين تقليد عريق ـ عربي إسلامي انساني ـ وبين مستحدثات جديدة ومبتكرة في جميع الميادين وعلى جميع الجبهات ومختلف الصعد الحضاريّة .

ويكفي ابن خلدون فخراً انه لعب دوراً بارزاً في هذا المجال بالذّات . وهنا ـ عند هذا المنعطف الحضاري الثابت ـ ينبغي ان تدرس ، من قبل المهتمين ، دراسةً علميّة خاليةٍ من الإنحيازات الايديولوجيّة ، اسهامات ابن خلدون ـ الاسهامات التي ، اذا ثبت تقديرنا وصح ظننا بالنسبة لها ، ركزنا عبقريّة ابن خلدون على صخرة صلدة لا تهزهزها الأعاصير ولا تضربها الزلازل ـ متكئاً ترسو عليه مطمئنة اسس الحضارة الحديثة .

واننا لننظر الى هذه الدراسات من هذه الزاوية بالذات . فبقدر ما تنجح في هذه المهمّة بقدر ما نفخر بها . وعندها ـ وعندها فقط يكون فخرنا تعبيراً صادقاً ومعياراً دقيقاً للعبقرية الخلدونية !

« دستور الاقتصاد »

1 ـ الشعور بالابتكار

هذا هو بالاختصار ، في عرف الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مشروع [ابن خلدون] الحق » من وراء تحريره المقدّمة ! »[1] .

« فابن خلدون نفسه شاعر ـ عنيف الشعور ـ بحقيقة مشروعة الجديد ، لا ينفك يشير الى جنسه .

ولما كان شأنه شأن الفاتحين فإنه أبى إلا ان يخاطب اجيال المستقبل ليسلّم اليها ما يسميه « الكنز العظيم » او « الذخيرة الشريفة » . **وهو لا يعني بهاتين العبارتين سوى « دستور الاقتصاد » في ميدان البحوث التاريخية والاجتماعيّة والحضارية »**[2] .

2 ـ مترتبان

وينتج عن التفهم الحق لهذا « المشروع الحق » ، حسب الدكتور بن ميلاد مترتبان : وكلاهما تصحيحي . يعبّر عن التصحيح الأول بالتالي :

I ـ المترتب الأول

« ولو اننا حاولنا ان نكشف عن سر هذه الحيرة الشديدة التي يشعر بها كثير من العرب المعاصرين فنحملهم على ان يعتبروا ابن خلدون فلته من فلتات الثقافة الاسلامية لقلنا ـ جازمين ـ انها ترجع الى سبب واحد يكمن في الطريقة التي تعوّد القدامى سلوكها عندما يعنون بتأريخ شؤون الفكر الاسلامي . . . . » .

« فمؤ رخو الفكر الاسلامي ـ سواء أكانوا من القدامى ام من المحدثين يجتثون تلك الفرق واصحابها ـ على اختلاف نزعاتهم ـ من البيئة التي هي بيئتهم ومن العصور التي هي عصورهم ، كما لو لم يكونوا ينتمون الى ثقافة واحدة تنمو مع الزمن ، ويستمدّون منها أصولهم وأشواقهم واهدافهم القصوى ليتغلبوا بها على ما كان يعترضهم ـ مع تعاقب العصور ـ من عقبات يريدون تذليلها في ميادين النظر والعمل »[3] .

وبعد التصحيح لهذا الخطأ ـ ولو تصحيحاً جزئياً ، ينتهي الدكتور محجوب بن ميلاد

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي » ، **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانيّة ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، (يوليو) تموز ـ (اغسطس) آب ، 1980 ، ص55 .

(2) المرجع ذاته ، والتوكيد لنا .

(3) المرجع ذاته ، ص42 43 .

الى التصحيح التالي :

« فابن خلدون ليس « لغزاً »[1] من الغاز الثقافة الاسلاميّة . جنس اتصاله بما اعرب عنه التنزيل من الاشواق القصوى في حلبة « العصبيّة للحق » ، وجنس اتصاله بما جدّ في ابعاد الثقافة الاسلاميّة من الفتوحات العقليّة والروحيّة »[2] .

وماذا جد يا ترى مما له علاقة بهذا الموضوع ؟ ومن كثير ما جد يركز الدكتور محجوب بن ميلاد على« الانقلاب العقلي » الذي تم على يَدَيْ الاشعري « وأبلى الغزالي البلاء الحسن لابراز ما استتر من اصوله في نطاق أشعريّة جديدة سميت بطريقة المتأخرين »[3] .

ويتمحور هذا الانقلاب العقلي حول نظرية الأشعري في الكسب .

ويتلخّص تاريخ هذه المسألة ، كما يُشار الى انجاز الاشعري بالنسبة لها في التالي :

« وإنك لتنتبه الى خصائص هذا الإنقلاب العقلي عندما تلاحظ ان الافعال الإنسانية تُنْسب في نظر المعتزلة الى العباد وحدهم مطلقاً ، والى الربّ وحده مطلقاً في نظر الجبريّة . أما في نظر الاشعري فهي تنسبُ الى الربّ والى العباد في حين واحد في نطاق اعتبارين اثنين »[4] .

وفي هذا الانجاز الاشعري جدّة تستحق الملاحظة .

« فنحن ـ من دون ريب ـ امام فهم جديد للعقل وللنشاط العقلي في اقتناعه الحق ، وهو فهم يمتاز عن فهم المعتزلة لهما من نواح ثلاث[5] :

أ ـ الناحية الاولى

الناحية الاولى ـ والتي معاً تمتاز عن الفكر المعتزلي وتمهد الطريق امام تطور فكري لاحق ، هي ان « الاشعري بقوله بالكسب فتح الباب لتعدد اسباب المسبب الواحد»[6] .

ب ـ الناحية الثانية

« وأما الناحية الثانية فإنك تخصها إذ تقول : ان النشاط العقلي لا يكون جديّاً مثمراً موثوقاً بما ينتهي اليه من النتائج إلا اذا بقي نشاطه يتطعّم بالواقع لا يخرج عنه مهما يكن

(1) إشارة الى قوله السابق :«مثلما رأى فيه ناصيف نصار لغزاً من الغاز الثقافة الاسلامية » : المرجع ذاته ، ص42 .
(2) المرجع ذاته ، ص60 .
(3) المرجع ذاته ، ص53 .
(4) محجوب بن ميلاد ، في سُبُل السُنَّة الاسلاميّة ، دار ابو سلامة للطباعة ، تونس1962 ، ص71 .
وكذلك في المرجع السابق ذكره اي « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » ، ص54 .
(5) المرجع ذاته ، ص54 .
(6) المرجع ذاته ، ص45 .

تجريده ، أو تصوره أو خياله ، سواء أكان ذلك الواقع تجربة نفسيّة أو روحيّة باطنة أو تجربة خارجيّة موضوعية »[1] .

ج ـ الناحية الثالثة

« وأما الناحية الثالثة فهي تنحصر في انقسام مملكة الحق الى منطقتين اثنتين لكلتيهما خصائصها : أو ان شئت فقل أن المعرفة أصبحت معرفتين احداهما تُسمّى بلغة المتصوفة « حقيقة » : أساسها الذوق والمشاهدة والتجربة الباطنة ـ والثانية تسمّى علماً أساسها التجربة الخارجيّة واستقراء جزئياتها ، وتصفُّح اعراضها واستنباط نواميسها »[2] .

د ـ العلاقة ؟

وماذا بعد ؟ ما هي علاقة هذه النواحي الثلاث بموضوع الدكتور محجوب بن ميلاد ؟ وليس هذا السؤال بغريب على الدكتور المذكور . وانه هو نفسه لم يَنْسَهُ . فها هو يجيب عنه بالتالي :

« وبديهي ان لا نضع هذه « الخصائص الجوهريّة » التي هي خصائص هذا « الانقلاب العقلي » الذي تم على يد الأشعري وانبرى الغزالي بعده لتدعيم اركانه والتعمّق في البحث لابراز ما استتر من اصوله في اشعريّة الأشعري ، او ما التبس من امره عند تلاميذه الأول ـ من دون ان ندرك جنس « المشروع العقلي » الذي هو مشروع ابن خلدون من وراء تحريره المقدّمة » .[3] .

ويعمد ابن خلدون « مباشرة الى التجربة البشرية الخارجيّة للكشف عن نواميس ظواهرها التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافية والحضاريّة : فاتحاً من الفاتحين ، ويسلك طريقة المتأخرين من الأشاعرة لا يحيد قيد انملة عن اعزّ اشواقها ، وعن مقتضياتها الصارمة ! »[4] .

وهكذا يصبح ابن خلدون حلقة من سلسلة مترابطة الحلقات في الفكر الاسلامي . وهذا بعد وحسب من مهماته ، ذلك الترابط . ان له ، بعد البحث والتدقيق ، وجه آخر ، يصح ان يُسمى بالدور التكاملي : يعبّر عن هذا الدور المقتبس التالي :

« فلئِن قنّن الغزالي اصول « الاقتصاد في الاعتقاد » فكان فاتحاً في اصول الدين ، فهو (ابن خلدون) يأبى ، إلا ان يقنن لك اصول الاقتصاد في تحسُّسِك الواقع العمراني للكشف عن نواميسه »[5] .

(1) المرجع ذاته ، ص54 .
(2) المرجع ذاته ، ص55 .
(3) المرجع ذاته ، ص55 .
(4) المرجع ذاته ، ص55 .
(5) المرجع ذاته ، ص55 .

ويزكّـي صحّـة هذه الموضوعة مقتبس سابق يقول :

« فبالرغم من أن ابن خلدون على اطلاع دقيق بامر ما كان من نشاط المتصوفه في سبيل الكشف عن أسرار الحياة الباطنة الزاخرة بما لا ينفكّ ينبجس منها من الخواطر والهواجس والحقائق والفتوح ـ فإنك تراه يترك هذا الميدان لأصحابه سواءً أكانوا معتدلين فيحظون برضاه أو مغالين متطرفين فيسلط عليهم لاذع نقده »(1) .

وهكذا يكمّـل ابن خلدون ، في عرف الدكتـور محجـوب بن ميلاد ، الأشعـري وتلاميذه من متبعي « طريقة المتأخـرين »(2) ، ومتكامـلاً مع الغـزالي والمتصوفـة . وفي الحالين : في حال التكميل ، كما في حال التكامل يضعف نور التهمة الورادة على السنة بعضهم من امثال ناصيف نصار ـ هذا اذا لم نقل ينطفىء نورها تماما ـ تهمـة ان ابـن خلدون « فلتة » او « لغز » في تاريخ الثقافة الاسلاميّـة .

هـ ـ محمل ايديولوجي

ولو تمعنّت قليلاً لرأيْت أن في هذا التصحيح الذي يقـوم به ، او بجـزء منـه على الأقـل ، الدكتـور محجـوب بن ميلاد ، تهشيم لاتجـاه ايديولوجـي ينطـوي على تبـريـر الاستعمار :

« فقد شاعَت اسطورة التخلّـف والتقدم ان تجعل منه (اي ابن خلدون) « مصباحاً مضيئاً فريداً » في عصر عربي مظلم ، إن لم نقل في عصر ظلامي ، كما شاعت اسطورة التفوق الاستعماري المرافقة للاستعمار في بلادنا ان تجعل من النقد الخلدوني للعرب ، لأمته وابناء عصبيته وجلدته ، أداة ثقـافيّـة مبرّرة للاحتلال وللقهر الاستعماريين »(3) .

وهكذا يكتسب هذا التصحيح بعداً ايديولوجياً فضلاً عن بعده العلمي . وبهـذا المقدار تزداد قيمته وخطورته :

« إلاّ أنّ المثقفين العرب وهم يخوضون معركة الأمة العربيّـة المعرفيّة ، على شكل موجـات من الثورات الثقافية . . . . ، انما ادركوا بدورهم خطورة المعرفة العلميّـة في تحـرر الشعـوب وتقدّمهـا في عصرنا »(4) .

II ـ المترتب الثاني : التصحيح الثاني

يسهل علينا الآن ، وقد عرضنا التصحيح الأول ـ بخطوطه العريضة ، ان ننتقل

---

(1) المرجع ذاته ، ص 55 .
(2) المرجع ذاته ، ص 53 .
(3) امين التحرير ، « كلمة » لماذا المعرفة عند ابن خلدون ؟ » **الفكر العربي** ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 4 .
(4) المرجع ذاته ، ص 4-5 .

الى المترتب الثاني ، نقصد التصحيح الثاني الذي ينتج ، حسب تفكير الدكتور محجوب بن ميلاد ، عن التفهم الحقّ « للمشروع الحق » الذي يُصمم ابن خلدون على تنفيذه .

يعبّر عن هذا التصحيح الثاني قوله :

« وهو مشروع اوسع بكثير مّما ذهب اليه ساطع الحصري حينما أكّـدَ ان محور نظرية ابن خلدون هو « موضوع العصبيّـة ، او حينما أكّد طه حسين أنه « موضوع الدولة » او حينما أكد علي الوردي انه موضوع « البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع » ! »[1] .

وتنبغي الإشارة هنا الى ان الدكتور محجوب بن ميلاد يقدر هؤلاء المؤلفين الذين يتناول موضوعاتهم بالنقد . يقول :

« ومما يدعو للتفاؤل العريض أن كنا لا نُجيل البصر النزيه فيما ألفه العرب المعاصرون من التآليف عن ابن خلدون من دون أن تطالعنا ببعض هذه الخصائص العقلية [(مثل أصالة اصحابها)[2] (والفكر الصحيح . والتثبت والروح النقدي واليقظة لدقائق الامور . والتفاني في سبيل كل تحقيق وتمحيص . والبصر الدقيق بطبائع الأشياء والغوص على لطيف اسرارها[3]] . وأنه لا يمكن لك ان تضع في مقدّمتها ثلاثة كتب تجد فيها ناصعة ـ آيات التحليل الدقيق ـ العلمي او الفلسفي ـ مثلما تجدُ فيها اصدق الحرص على إجلاء الحق مع الإحتياط في تنكُّب السُبُل التي من شأنها ان تفسد البحث بتلويثه بلوثة الاسُفاف او التمجيد الفارغ او الاحكام العامّـة الجائرة .

« أما تلك الكتب الثلاثة فاثنان منها كتباً بلغة الضاد . وهما كتاب ساطع الحصري : « دراسات في مقدّمة ابن خلدون » ، وكتاب علي الوردي : « منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته » .

« وأما الكتاب الثالث فكتب بالفرنسيّـة . وهو لناصيف نصار[4] وعنوانه : « الفكر الواقعي عند ابن خلدون »[5] .

وهكذا نرى ان الدكتور محجوب بن ميلاد ،وبالرغم من أنه يكنُّ لهؤلاء المؤلفين احتراماً كبيراً ، فانه لا يتردد في تصحيح مواقفهم . هذا على المستوى العلمي وحسب . يبقى أصالة نقده العلمي موضوع بحث وتدقيق ليسا من اهتمامنا الحاضر .

ومما يزيد في اهميّـة تصحيحه هذا أنه ينطوي على مترتبات تصحيحه الأول : مما يترتب على المثقفين العرب المعاصرين في الصراع القائم بين الأمة العربيّـة من جهة وبين

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » ، الفكر العربي ، مرجع مذكور سابقاً ، ص55 .

(2) المرجع ذاته ، ص54 .

(3) المرجع ذاته ، ص41 .

(4) راجع المقطع 2 فقرة I « المترتب الأول » من بداية هذه الدراسة .

(5) الدكتور محجوب بن ميلاد ، المرجع المذكور سابقاً ، ص41 .

الاستعمار من جهة . ويبقى للمعرفة العلميّة اهميتها الحضاريّة حتى وانِ لم يستدعِها هذا الصراع ذاته . ذلك أن « تحرر الشعوب وتقدّمها »إما يبني عليها اساساً حضارياً وإما لا يكون لا تحرر ولا تقدّم . فكم بالحرى في إطار هذا الصراع - إن ضرورتها من هذه الشرفة لتتضاعف مرات عديدة . وكذلك اهميتها وخطورتها .

3 ـ دستور الاقتصاد

I ـ موضوعه

ونأتي الآن الى موضوع هذا الدستور ـ « دستور الاقتصاد » . ويرجعه الدكتور محجوب بن ميلاد الى اصله في مقدّمة ابن خلدون عبر المقطع التالي :

« واعلم ايها المتعلم اني أتحفك بفائدة في تعلّمِك ، فإن تلقيتها بالقبول وأمْسكتها بيد الصناعة ظفرت (بكنز عظيم) و (ذخيرة شريفة) . وأقدّم لك مقدمة تعينك في فهمها ـ وذلك ان الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته . وهو وجدان حركة للنفس في البطْن الأوسط من الدماغ تارةً يكون مبدأ الافعال الإنسانيّة على نظامٍ وترتيب وتارة يكون مبدأً لعلم ما لم يكن حاصلاً بأن يتوجّه الى المطلوب وقد يصوّر طرفيه يروم نفيهُ او اثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحداً وينتقل الى تحصيل آخر إن كان متعدداً ويصير الى الظفر بمطلوبه » .

« هذا شأن هذه الطبيعة الفكريّة التي تميّز بها البشر من بين سائر الحيوانات ثم الصناعة المنطقيّة هي كيفيّة فعل هذه الطبيعة الفكريّة النظريّة تصفُهُ لتعلم سداده من خطأه . وانها وان كان الصواب لها ذاتياً الا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقلّ من تصور الطرفين على غير صورتهما من اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج فتعيّن المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد اذا عرض »[1] .

II ـ استخلاص

ونسأل أنفسنا ، كما نسأل الدكتور محجوب بن ميلاد ، عمّا يستخلصه من هذه المقطوعة ويكون ذا علاقة بالموضوع ؟ ولا يتردّد الدكتور المذكور بالإجابة : يقول :

« وإنْ نحن وقفنا عند هذا النَصّ الخطير وجدناه يدور حول نقاط جوهريّة ثلاث هي :

أولا : طموح ابن خلدون في ان يعتمد منطقاً جديداً هو « منطق الكشف » . وهو منطق يعتمد قبل كل شيء وبعد كل شيء (جسّ الواقع على نحو ما يكون من الطبيب حينما يجسُّ بَدَنَ المريض حتى يمكن له ان يهتدي الى حقائق الأمور) .

فمنطق استقراء الوجود هو الذي يضمن له ـ في نظره ـ اثبت النتائج »[2] .

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في الفكر الاسلامي » ، الفكر العربي ، مرجع مذكور سابقاً ، ص56 . يقتبسها عن المقدّمة ، مطبعة مصطفى محمد بمصر ، دون تاريخ ، ص535 .
(2) الدكتور محجوب بن ميلاد ، المرجع ذاته ، ص56 .

أ ـ إستنتاج أول

هذا هو الاستنتاج الأول الذي يحصل عليه الدكتور محجوب بن ميلاد من مقتبس ابن خلدون المدروس . غير أنَّ القاريء الناقد يصحُّ له التساؤل عما اذا كان هذا الاستنتاج مُبَّرراً وصحيحاً . فابن خلدون ، في هذه المقطوعة ، يعرب عن رأيه « بان الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته»ـوذكر بصراحة أن «شأن هذه الطبيعة الفكريّة» قد «تميّز بها البشر من بين سائر الحيوانات». أما مهمّات هذه الطبيعة الفكريّة فتنقسم الى فئتين: فهي « تارة تكون مبدأ الافعال الانسانيّة على نظامٍ وترتيب » : وهي « تارة تكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلاً » . ويتبع هذه جملة غير مفهومة ـ على الأقل منا ـ يسوقها ابن خلدون على ما يظهر ليبيّن لنا كيف ان تلك الطبيعة « مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا » . فهل يقرأ الدكتور محجوب بن ميلاد في هذه الجملة بالذّات ما استخلصه فيما سبق ذكره بان طموح ابن خلدون « يطمح في ان يعتمد منطقاً جديداً هو « منطق الكشف » ؟ ليس لنا أن نقرّر ـ خصوصاً ما غمض علينا تفسيره بل فهمه من لغة ابن خلدون .

يدعم هذا الاتجاه ـ اتجاه تفسير الدكتور محجوب بن ميلاد ـ القول التالي الذي هو بدوره غير مفهوم من قبلنا :

« وأنها (اي الطبيعة الفكرية النظرية » وان كان الصواب لها ذاتياً الا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل في تصور الطرفين » . . .

ففي بداية هذا المقتبس الاخير إشارة واضحة ، الى أنَّ « المنطق » في رأي ابن خلدون ، لا ينحصر في انها « تصف كيفيّة فعل هذه الطبيعة الفكريّة النظريّة لتعلم سداده من خطأه » : اي لا تنحصر « مهمّة الصناعة المنطقيّة » « بالصواب الذاتي » وحسب .

ومع هذا يظل استنتاج الدكتور محجوب بن ميلاد أوسع مما يدعمه المقطع المقتبس . إنه لباس مبهبط على هذا المقطع . ومن هنا يتبين ان الدكتور المذكور ليس بالخياط الماهر الذي يفصّل الثوب لينسجم ـ الانسجام الدقيق بالتفصيل ـ على الجسم الذي يبغي الباسَهُ إياه .

غير أنَّ هذه التهمة لا تطال الدكتور محجوب بأكثر من هذا . ويبقى لعمله أكثر من مبرر ـ هذا على الرغم من انه ليس بالعلمي الدقيق .

ب ـ استنتاج ثانٍ

ننتقل مع الدكتور محجوب الى استنتاجه الثاني :

« ثانياً : عدم اطمئنانه (اي ابن خلدون) للمنطق الصوري ـ في حَلْبَةِ الكشف عن الجديد نظراً الى أنّه يعتمد مفاهيم عامّة مجرّدة إن انطبقت على جانب من جوانب الواقع فهي لا تنطبق على الواقع من حيث هو « كل » . أما قانون « الاقتصاد في النظر » فهو ـ على العكس ـ يحرص على الاهتداء الى حقيقة « الكل » لا الى جوانب متناقضة او متهاجرة من هذا الكل »(1) .

هذا جزءٌ وحسب من الاستنتاج الثاني الذي يتحفنا به الكاتب المذكور في معالجته للمقتبس الخلدوني المار ذكره . وفيه قضيتان هامتان : الاولى ، علاقة المنطق بالموضوعيّات ـ اي عبر عملية الكشف ـ في « حلبة الكشف » .

ج ـ ملاحظات اربع

تحضرنا بصدد هذه العلاقة أربع ملاحظات :

الأولى ، هي أن ابن خلدون كان اعتبر من جهابذة العلم لو بقي على تعريفه بالمنطق بقوله :

« ثم الصناعة المنطقية هي كيفيّة فعل هذه الطبيعة الفكريّة النظرية لصفة لتعلم سداده من خطأه » .

كان عليه ان يردف : « وصوابها ذاتي وحسب »

ولكنه لم يكتفِ بهذا بل زاد ، وهنا ندخل في ملاحظتنا الثانية ، يقول : « إلا انه قد يعرض لها الخطأ » . . .

ومن هنا اصبحت عملية الكشف هذه ـ ونعني بالكشف بلغتنا الحاضرة التفتيش عن البينات التي إما تدعم وإما تدحض الفكرة او النظرية المطلوب اثبات صحتها او خطإها . وليس من الضروري ان تكون تلك الفكرة او النظريّة ترمي « الى كشف جديد » في لغة الدكتور بن ميلاد او « مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا » في لغة ابن خلدون .

ونعرف ان منطق استباق الحوادث ، في لغة المنهجيّة والسياسة ، الذي يرادف على ما نعتقد ، « كشف الجديد او علم ما لم يكن حاصلاً » هو ذاته الذي يستخدم ، بمقوّماته الاساسيّة ، في تحقيق صحّة النظريات المعروفة . واذا دَلّ هذا على شيء ، فإنه يدّل على ان حدس ابن خلدون بالنسبة لهذه القضيّة هو دليل على عبقريته بمعنى ما من معاني هذه الكلمة . ولكن ومن الجهة المقابلة ، يبقى الاعتقاد بان ذلك متوفر بالشروط التي اوضحها ابن خلدون ، تعبيراً عن عهد المراهقة في مراحل تطور التفكير الحضاري للانسان .

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي » ، الفكر العربي ، مرجع مذكور سابقاً ، ص56 .

والملاحظة الثالثة على استنتاج الدكتور محجوب بن ميلاد تدور حول السبب الذي يقدّمه مبرراً « لعدم اطمئنان ابن خلدون للمنطق الصوري». وهذا السبب هو في رأيه :

« أنه (المنطق الصوري) يعتمد مفاهيم عامّة مجرّدة إن انطبقت على جانب من جوانب الواقع فهي لا تنطبق على الواقع من حيث هو « كل » » .

وإننا لا نغالي ان قلنا ان المقطوعة المقتبسة من ابن خلدون لا تشير الى هذه الفكرة لا من قريب ولا من بعيد . فهل هي مبرر بالنسبة لمقطوعات اخرى من مقدمة ابن خلدون ؟ لم يذكر الدكتور محجوب بن ميلاد ذلك . وتقضي الأمانة الفكريّة ان يفعل ذلك - وإلا اعتبرت ملاحظته هذه تحميلاً لفكر ابن خلدون ما لا يصح ان يحمّل .

والملاحظة الرابعة تدور حول زعم ابن خلدون - وكان هذا زعماً شائعاً لدى ابناء عصر ابن خلدون يرثونه عن الاغريق - « بان الطبيعة الفكريّة » هي التي تميّز « إلبشر من بين سائر الحيوانات » . واننا لنرى في واقع الحيوان كما في واقع النبات احياناً دلالات كثيرة قد تقود ، اذا ما عولجت بتأن وجدّية وموضوعية وانفتاح ، الى تحدي هذه الموضوعه . ولكننا لسنا هنا بهذا الوارد . ولكن ، ولكي نضع القاريء على الطريق التي نسلكها فيما لو اردنا القيام بتلك المهمّة نسأل : او ليست يا تُرىَ محاولات الثعلب الذي ينتهي به الأمر الى سرقة دجاجاتنا من القن مشروعات تفكير قد يعجز عن القيام بها بنجاح بعض الناس ؟ وكيف تفسّر ، وبمعزل عن إفتراض تمتع العريشة بالفكر ، محاولتها التسلق على السنديانة المجاورة لها ولبيتنا بربط عسلوجها باغصان الشجرة ؟.

د - عودة إلى الاستنتاج الثاني

أما الجزء الثاني من الاستنتاج الثاني للدكتور محجوب بن ميلاد فيدور حول قانون « الاقتصاد بالنظر » . وهكذا نرانا ندخل ، بعد هذا البحث شبه المفصل ، الى جوهر الموضوع - موضوع هذه الدراسة .

ويعرّف الدكتور المذكور هذا القانون بقوله انه عكس المنطق الصوري :

« أما قانون الاقتصاد في النظر فهو - على العكس - يحرص على الاهتداء الى حقيقة « الكل » لا الى جوانب متناقضة او متهاجره من هذا الكل » .

وقد سبق وأشرنا الى ان هذه الفكره لا تلقى دعماً من المقتبس المدروس من ابن خلدون .

غير ان الدكتور محجوب بن ميلاد يقدّم لنا مَثلاً، ربما لانه شعر باستغرابنا لتحليله واستنتاجه المذكورين ، بغية توضيح القضية لنا . يقول !

« فالفلاسفة الذين يغترُّون بالمفاهيم المنطقيّـة المجرّدة يحدثونك ـ مثلاً ـ عن الوحدة وعن الكثرة في حين ان الواقع يطالعنا إما بالوحدة المتكثرة او بالكثرة الموَحَّدة »

وتكثر التعليقات على هذه الموضوعة :

هـ ـ تعليقات ناقِد

أولاً ؛ وهل هذا يحرصُ على الاهتداءعلى « الكل » ؟ طبعاً ليست الوحدة المتكررة وصفاً للكل : بل هي مدخل عامّ له .

ثم ، ثانياً ، تظل « الوحدة المتكرّرة » كما تظلّ الكثرة الموّحدة » مفهوماً مجرّداً .

ثالثاً ، يعطي هذا التحليل الإنطباع بان القضيّة ليست دراسة للموضوع عبر الاستقصاء طويل النفس والتفتيش المستمرّ عن البينات ذات العلاقة بل انما هو ـ وهذا خطأ كبير ـ لعبة لغويّة أو عملية تلاعب بالالفاظ .

رابعاً ، ومتى عرفت ان المسألة هي مسألة استقصاء عرفت انه عليك ان تبدأ بدراسة «ذلك « الكلّ » بدارسته « ببعض جوانبه » . فهل ترفض هذه الخطوة في عمليّة تعرفك على « الكل » العلميّة التي قد تستغرق وقتاً اطول من حياة الدارس المنقبّ ؟

وماذا لو كانت ، خامساً ، جوانب « الكل » الذي تدرسه متناقضة بالفعل ؟ فهل يحق لك ، بناء على تقرير ، كما يظهر من قراءتك لهذا النص ، ان تغيرّ هذا الواقع ؟ عندها تصبح دراستك لهذا الكل تشويهاً لك لا تعرفًا الى حقيقته .

وماذا لو كانت، سادساً ، «جوانبه متهاجرة»؟الوصف الصحيح لحقيقة هذا « الكل » « المتهاجر الجوانب » هو ان تتفهم أنه متهاجر الجوانب لا أن تنفي عنه هذه الصفة . فاذا فعلت ، فان خطأك في هذه القضيّة مثل خطأ من يضع طربوشاً ذا قياس مختلف على رأس من حجم مختلف ! وليست هذه متطلبات التناسق العلمي . ولا تفي بمطلب التفتيش عن الحقيقة . وتهمل شرط الصحّة في تطابق النظريّة والواقع .

سابعاً ، محمل هذا القول على نظرية ابن خلدون الخاصة بالمطابقة ، اذن ، هو نسفها . إما هذا ـ وإما فرض هذا التطابق بحد السيف او بحد التفكير المنطقي المسبق عليها .

ثامناً ، عندها يصح فيك انك ، وانت تدرس قضيّة تجريبيّة ، تفكر تفكيراً قبْلياً . وهذا خطأئ منهجي ضخم .

و ـ استنتاج رافض

نستنتج من كل ذلك أن تفسير قانون الاقتصاد كما يقدمه لنا الدكتور محجوب بن

ميلاد تفسير غير مقبول علمياً . واذا كان يصف بذلك موقف ابن خلدون وصفاً دقيقاً وصحيحاً ، فإن موقف ابن خلدون عندئذ ، يكون مرفوضاً أيضاً من وجهة نظر المنهجيّة العلمية . ولكن هذا هو موضوع دراسة مغايرة .

صح ان معرفة الكل بجميع جوانبه تبقى غاية التفتيش العلمي والاستقصاء المنهجي . ولكن ما يقود ذلك التفتيش وما يسدد خطى ذلك الاستقصاء لا يصح ان يكون وضع مواصفات مسبقة تخصّ الكل بل يجب ان يكون ـ اذا كان للبحث ان يكون علمياً ومنهجياً ـ محدّداً بمبادىء المنهجيّة المؤتمنة .

ز ـ مَثَلٌ

ويقدم لنا الدكتور محجوب بن ميلاد مَثَلاً تاريخياً على ما يعنيه ـ هذا ـ ليسهل علينا فهم طريقة تطبيق قانون « الاقتصاد (بالنظر » ، فضلاً عن تفهُّم طبيعته . يقول :

« الم يشرع لنا الغزالي شرع هذا الاقتصاد في النظر فدَلّنا على أنماط فتوحه ؟ يجد العقول الإسلاميّة ممزّقة بين اختيار المعتزلي وجبر الجهمي فيعطف على حقيقة الانسان يفحصها ـ فحص اليقظة والدقّة ـ فيجد الانسان لا مختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً فيلوح له بأسرع من لمح البصر انه (مجبور على الاختيار) »(1) .

III ـ إستنطاق النَصّ

يتطلب التحليل الدقيق والتقييم الواعي الدخول في معارج كثيرة في تاريخ الفلسفة العربية. غير أننا نقدر أن نستغني عن ذلك. لأنّ الطريقة التي يفهم الدكتور محجوب « قانون الاقتصاد في النظر » تنم عنها بعض من تعابيره . وهذا ما يهمنا الآن بقطع النظر عما اذا كان وصفها لتطور الفكر الاسلامي صحيحاً ام لا .

أ ـ مآثر « الإقتصاد في النظر »

أن للاقتصاد في النظر مآثر متعددة : « انماط فتوح » ، وخصوصاً على يد الغزالي ، هو امر لا نستبعده .

وتكتسب الجملة « فيعطف على حقيقة الإنسان يفحصها » اهميّة خاصّة ـ خصوصاً وأنها توحي بالعكوف على دراسة الموضوع دراسة علميّة .

غير أنّ هذا الوحي المتفائل يضعف بريق نوره لِما يتبعه : اي « فحص اليقظة

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في الفكر الاسلامي » ، الفكر العربي ، مرجع مذكور سابقاً ، ص56 .

والدقّـة » اذ إن هذه التعابير تذكّـر بفحص ديكارت لافكاره ؛ وما الـعلة في ذلـك ؟ اذا كان هذا فعلاً ما يقصده الدكتور محجوب بن ميلاد بها فانها اهمال « للتفحص » العلمي الموضوعي . انها عمليّـة ذاتيّـة .

ومما يشجع على هذا التفسير ويزكيه قوله : « فيلـوح له باسرع من لمح البصر » ـ الأمر الذي يميل كفة الميزان في مصلحة الدراسة الذاتيّـة .

ام هل هو يصف ذلك البريق من العبقريّـة الذي يتوّج الدراسة الموضوعية ذات الجهد المستمر والإستقصاء الصعب ـ والذي بدونه لا يكون اكتشاف مرموق في العلـوم الطبيعية ؟ربما. ولكننا نستبعد ذلك ، إن الإطار الذي تأتي فيه يأتي خلوّاً من الإشارات الى المعاناة المضنية التي يتعرض لها الدارس الموضوعي « للانسان » ـ هذا « الكل » الذي حيرّ الكل ـ ولا يزال !

ومن ثم تعطي قراءة هذا المقطع الإنطباع بان العمليّـة الذي قام بها الغزالي ليست عملية علميّـة انكبت على الدراسة العلميّـة والموضوعية للانسان ـ جسداً وروحـاً ـ بل بالاحرى ، انما كانت عملية تطبيق (اي عملية توفيق وتأليف) بين مدرستين متنازعتين تستقطبان « العقول الاسلاميّـة » التي « يجدها ممزقة بين اختيار المعتزلة وجبر الجهمي » .

ويلوح له باسرع من لمح البصر ؟ ماذا يلوح له ؟ ان الإنسان «مجبور على الإختيار» . أيٌّ استنتاج متناقض ؟! وربما كان هذا الاستنتاج ، على تناقضـه ، وصفاً صحيحـاً « للانسان » . وهذا هو السؤ ال العلمي المهمّ . ولا تقدر ان تحكم بذلك إلاّ بدراستك المعمقّـة للاثنين : « « الانسان » وبرهان الغزالي .

وواضحٌ لنا ان اقتناعنا بعيد عن فكرة التناقض هذه !

تبقى مسؤ ولية الدراسـة المعمقّـة لهـذه القضيّـة من مهمّـات من لا يرضـون عن تحليلاتنا لهذا الموضوع .

ب ـ معرفة ضمنيّـة

ويظهر ان الدكتور محجوب بن ميلاد يعرف ـ ان ابن خلدون يعرف ـ ما نذهب اليه نحن برفض النتائج المتناقضه مع ذاتها . غير ان هذه المعرفـة تأتـي عنـده ضمنياً حيث يقول :

« فمهما يكن لك من فتوح او مهما يكن لك من كشف ، ومهما يكن لك من حدوس فلا بُدَّ لك من عرضها على العقول لتدرك امرها فتحظى عندها بالرفض او بالقبول ! وعرضها على العقول انما يجري على

أساس مراعاة المنطق وما ينهض عليه المنطق من المبادىء العقليّـة الجوهريّـة »(1) .

وما هو مبدأ التناقض يا ترى ؟ أ وليس أحدْ ، بل أهم وأولى ، جميع هذه المبادىء ؟ غير أن دخولنا في بحث هذا يدخلنا في بحث الاستنتاج الثالث الذي يستنتجه الدكتور محجوب بن ميلاد من المقتبس المدروس من ابن خلدون .

IV - « الاستنتاج الثالث »

« ثالثاً : أما فيما يخص المنطق الصوري فليس بصحيح ان نقول ان ابنْ خلـدون يزدريه او ان نقول - مثلما قال علي الوردي - إنه نقض مباديء الفكر التي ينهض عليها المنطق الصوري .

« فهذه المباديء هي مباديء الفكر . وهي باقية ما بقي للفكر نشاط . ذلك انـها هـي الـتي تضمن للفكر الانسجـام ، والنظـام والتـرتيب ، في كل ما ينتـج وفي كل ما يعرضـه على العقـول من فتوح »(2) .

وهذا كله مقبول ومشكور . ويبقى من محامله انه يذكرنا - كما كان ينبغي ان يذكّـر الدكتور محجوب بن ميلاد - بمبدأ التناقض وبمجمله ، بدوره على عصارة تفكير الغـزالي بالنسبة للصراع بين مدرستين مهمتين ولكن متناقضتين في الفكر الاسلامي : « ان الانسان مجبور على الاختيار » .

ولكن ذلك يعني منا التفاتة الى الوراء في مسيرة هذا البحث .

لنلتفت إذن ، الى الأمام . نقرأ :

[« الا أن الأمر الذي يشدد عليه ابن خلدون انما ينحصر في كون الكشف لا يقع على طريق المنطق والآراء المجرّدة . بل هو - في نظره - يقع عن ممارسة الواقع وعن تصفح جزئياته وأعراضه . لذلك تراه يوّجه نصيحته لطالب العلم بعدم الاغترار بحجب الالفاظ حتى لا يتيه فكره فيما ليس له مستند من الواقع قال ابن خلدون :

« ربّـما وقف الذهن في حجب الالفاظ بالمناقشات او عثر في اشتراك الآلة بشغب الجدال والشبهات وقعد عن تحصيل المطلوب ولم يكد يتخلّـص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله . فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك او تشعيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفـاظ وعوائق الشبهات واترك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرّح نظرك فيه وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظّار قبلك مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون فإذا فعلت أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الامام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر ونظره وعليه . . .

---

(1) المرجع ذاته ، ص57 .

(2) المرجع ذاته ص57 .

« وحينئذٍ فارجع به الى قوالب الأدلة وصورها فافرغه فيها ووفّـه حقّـه من القانون الصناعي ثم اكسُهُ صور الالفاظ وابرزه الى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان »(1) .

أ ـ وَعْدٌ

يدخلنا الدكتور محجوب بن ميلاد في قراءة هذا المقتبس المطوّل واعداً ايانا ان نجد فيه دليلاً على صحة مدعاه : « إلا ان الامر الذي يشدد عليه ابن خلدون انما ينحصر في كون الكشف لا يقع عن طريق المنطق والآراء المجرّدة . بل هو ـ في نظره ـ يقع عن ممارسة الواقع وعن تصفح جزئياته واعراضه » . بكلمة ثانية ان هذا الكشف ـ الذي سبق وشبهه « بحسّ الواقـع على نحـو ما يكون من الـطبيب حينما يجسّ بدن المريض » ـ هو عملية اختباريّـة تجريبيّـة .

ولكن قراءة هذا المقتبس المطوّل من ابن خلدون لا تدعم هذا الادعاء . او ، وعلى افضل تقدير ، ربما لامسه ملامسة رقيقة ضعيفة وواهنة !

أولاً ، المشكلـة ـ المنطلق في مقتبس ابن خلدون هي مشكلة تتناول العلاقة بين اللسانيات والعقليات ـ بين اللغة والعقل بين « الالفاظ » « والذهن » . نعم ، ان الدكتور محجوب بن ميلاد يلحظ هذا ويحاول تخطيه : بقوله : « لذلك تراه يوجّـه نصيحته لطالب العلم بعدم الاعتزاز بحجب الالفاظ حتى لا يتيه فكره فيما ليس له مستند من الواقع » . غير اننا سنرى عن كثب وبعد قليل ان هذا التخطى جاءَ مفتعلاً وغير مسند بما يقوله ابن خلدون . ثم انه ، فضلاً عن ذلك ، يشوه فكرة ابن خلدون تشويهاً فاضحاً ـ القضيّـة التي يعالجها ابن خلدون ، بناء على نصه ، ليست قضية « اغترار » طالب العلم بحجب الالفاظ ، بل بالاحرى « قعود » طالب العلم ، او « وقوف ذهنه » اي تعثره ، بسبب « حجب الالفاظ » التي تنشأ عن « المناقشات » .

ب ـ نصيحة

وما هي نصيحة ابن خلدون لمن « ابتلي بمثل ذلك وعرض له ارتبـاك في فهمـه او تشعيب بالشبهات في ذهنه »؟ ان يطرح ذلك وينتبذ حجب الالفاظ وعوائـق الشبهـات ويترك الامر الصناعي جملة . هذا بعض النـصيحة : بعضهـا السلبـي . ويقـوم هذا البعض مقام المقدّمة للبعض الايجابي : « واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرّح نظرك فيه وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه واضعاً لها(2) حيث وضعها أكابر النظّار قبلك » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص 57 يقتبسها عن المقدّمة ، ص 533 .

(2) يترجرج المعنى هنا ، وربما لعدم معرفة ما يرجع اليه ضمير لها ، بعض الترجرج !

وماذا يمكن ان يكون « مرامك منه » ؟ هل هو كما يذهب الدكتور محجوب بن ميلاد « مستند من الواقع » ؟ ام هو إشكال لغوي ؟

وتكتمل نصيحة ابن خلدون بالتالي : « مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون . فإذا فعلت ذلك اشرقت عليك انوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك » .

«فالفتح» هنا هو اذن فتح من الله . انه هبة ربّانيّة . وليس تتويجاً لجهود مرهقة يقوم بها الباحث في عالم المادة ، عالم الاختبار والتجربة .

ج ـ المحمل ؟

ومحمل هذا على مفهوم « الكشف » ؟ أنه اقرب الى الكشف الصوفي منه الى كشف الطبيب

ويبقى « اشكال » المقصود « بمطلوبك » قائماً !

ويبقى ايضاً محيّراً قوله « **وحصل الإمام الوسط** الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر ونظره» ـ والحيرة ذات المغزى هنا هي : هل يميل تفسير هذا «الامام الوسط» بتفسير هذه المقطوعة الى الاتجاه الاختباري الموضوعي ـ اي الى دراسة الواقع للتعرف على خصائصه ام الى الاتجاه الآخر ؟

المقطع الاخير من المقتبس يرجح هذا الاحتمال الاخير : «وحينئذٍ فارجع به الى قوالب الأدلّة وصورها فافرغه فيها ووفه حقه من القانون الصناعي ثم اكسُهُ صور الالفاظ وابرزه الى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان » .

وهكذا يظهر مدى الافتعال الذي يقوم به الدكتور محجوب بن ميلاد في تفسير هذه الأقوال لابن خلدون تفسيراً يجعل منها اصراراً على مجابهة الواقع عبر الدراسة الاختباريّة والمنهج التجريبي .

د ـ افتعال مكشوف

وترى في المقتبس التالي ما نشير اليه . واذا كانت بعض افكار المقتبس صحيحة بالنسبة لوصفها لتفكير ابن خلدون ـ ونحن نقر بصحّة بعضها ـ فإن العبرة من هذا الاقتباس تبقى ذات بعدين على الأقل ـ توجيهيّة ، ترمي الى اعادة نظر دقيقة في هذا المقتبس بقصد تصحيحه ، ونقدية ، تبغي تبيان الضياع المنهجي الذي يعبّر عنه والذي ينشأ عنه تخبط فكري كبير ـ هذا فضلاً عن استلشاقه باختيار الكلمات الدقيقة المناسبة للمقام !

« وان انت امعنت النظر في مثل هذه السطور افلا تدرك ان الكشف عن الحقائق في ميدان البحث والطلب انما يتم بما يلمع في الذهن من لوامع الحدس او الإلهام ، وأن تعبيرك عما حدست في نفسك او عما الهمت بعد البحث والتنقير والتمحيص انما يجب ان يكون على أساس الوفاء لمقتضيات المنطق ولمبادىء العقل » ؟ (1)

وتطول قصتنا مع تصحيح جميع شوائب هذا المقتبس . غير ان هذا ليس بالضروري لنا الآن . اذ ان ما نبتغيه قد أصبح ـ هكذا نأمل ـ واضحاً الى درجة تثير الشكوك حول تفسير الدكتور محجوب بن ميلاد لهذين المقطعين من فكر ابن خلدون . غايتنا القصوى هي التفهم الصحيح لفكر هذا الأخير . ومما سبق نقدر ان نستنتج ـ وبمساعدة الدكتور محجوب بن ميلاد مساعدته السلبيّة ـ عبر اخطائه او ما قدّر لنا ان نكتشف منها ـ ومساعدته الإيجابية ، فيما توفق فيه ، على الأقل بقدر ما اعطينا ان نحكم بذلك ، من تفسيرات وتوضيحات مقبولة لافكار ابن خلدون .

4 ـ استنتاجات

لقد سبق وأشرنا الى ان ابن خلدون يعتقد بأن لله يد (2) في تسيير التاريخ وامور الناس . نقدر الآن ، وبناءً على ما تقدّم ، ان ندفع بموضوعتنا هذه الى مرمى ابعد ـ بالاحرى اعمق ! نقدر ان نقول الآن ان لله يد في إنارة افكار العلماء : « اشرقت عليك أنوار الفتح » « وبما يلمع في الذهن من لوامع الحدس أو الإلهام » .

أن ابن خلدون يتبنى الأسلوب الاختباري لهو أمر اصبح من المسلم به عندنا . لقد بينا (3) ان هنالك على الأقل اساساً اختبارياً لنظرية المعرفة عند ابن خلدون . السؤال المهمّ يبقى الى اي مدى يركز ابن خلدون على المقترب الاختباري التجريبي وما قيمة ذلك معاً لفكره ولتطور الفكر الإسلامي ؟ ويبقى من نافل القول ان نقول أن تقرير الجواب الصحيح والدقيق لهذا السؤال المثلث الأبعاد يكون الشرط الضروري لفهم ابن خلدون ودوره في تاريخ الحضارة ـ لا الاسلاميّة وحسب وانما الانسانية .

وفي هذا الإطار تخفق « نظرية » « دستور الاقتصاد » التي يعالجها الدكتور محجوب بن ميلاد في ان تقدّم متيناً يستحق الركون اليه .

غير أن بحثه« مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»لا يبقى بدون فائدة

---

(1) المرجع ذاته ، ص57 .

(2) في بحثنا في « السياسة العمرانية » .

(3) بحثنا في بحث الدكتور عبد السلام المسدي .

(4) الدكتور محجوب بن ميلاد ، المرجع المذكور سابقا ، ص60 .

تذكر . لقد تعددت فوائده . وسبقت الاشارة المباشرة لكل منها . واننا لنوافقه ، زيادة عن ذلك ، فيما يذهب اليه في قوله :

« وليس من شك في أننا ـ في مثل هذه الظروف التي هي ظروفنا ـ أحوج ما نكون الى بذل أقصى الجهود في سبيل توضيح معالم الفكر الاسلامي حتى يمكن لنا استئناف السير واضحي النظرة صادقي العزم في مجابهة قضايا المصير » .

واذا جاز لنا قول كلمة بغية تنبيه القاريء الى حقيقة موافقتنا هذه وحدودها لكي تفتح أمامه باب الإستقصاء لقلنا ان طموحنا يبقى اوسع بعض الشيء مما جاء في هذا القول وربما اعمق وادق !

قانون التوسط

1 ـ عن ارسطو

يتبنى ابن خلدون القاعدة الذهبيّـة التي اشتهرت عن ارسطو .ويصيغها كالتالي :

« الطرفان مذمومان (1)من كل صفة انسانيّـة والمحمود هو التوسط » (2) .

ويقدم على صحـّة هذا القانون ـ دون ان يذكر انه قانون كما هي عادته في الذكر ـ المثلين ذاتهما اللذين قدَّمهما ارسطو :

كما في الكرم مع التبذير والبخل وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن » (3)

ومع رغبة ابن خلدون الجامحة باستعمال وتكرار استعمال مفهوم « القانون » ـ وحتى احياناً حين لا يكون المشار اليه بهذا المصطلح قانونا بالفعل ، فإنه ، ومع ان هذه القاعدة تتصف باحدى صفات القانون فانه لا يلصقها بهذا المصطلح . فلماذا ؟ نثير السؤ ال وليس عندنا جواب عنه الآن . إنما بغية التنبّـه الى انه سؤ ال معلـق قد تتفتق الظروف عن بيّـنات تصح ان تساعد على ايجاد الجواب عنه .

I ـ صفة مميزة

والصفة التي نعنيها « بالقانون » ـ والصفة المتوفرة في هذه القاعدة هي الشمول : او اذا فضلت لغة الدكتور أومليل « التعميم »(4) .

والطرفان مذمومان في كل صفة انسانيّـة والمحمود هو التوسط .

فهل كان ابن خلدون متنبهاً الى هذه الصفة بالقانون وضرورة توفرها في الحالات التي يصح ان يطلق عليها تسمية « قانون » ؟ نؤ جل الإجابة عن هذا السؤ ال حتى ننتهي

---

(1) أليس الاصح ان نقول « في » بدلاً من هنا . وربما كان هذا خطأ مطبعياً .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص189 .

(الفصل الرابع والعشرون، من القسم الثالث من البـاب الأول، «في ان ارهـاف الحـد مضر بالملك ومفسـد له في الأكثر») .

(3) المرجع ذاته .

(4) الفكر العربي ، العدد16 - 1980 ص74 .

من دراستنا لاستخدام ابن خلدون لهذا المفهوم .

II ـ عدم رضى

وهكذا نرانا غير راضين تماماً عن تصرفاته كلها بالنسبة لهذه القضية . وليس التعبير عن هذا ـ عدم الرضى ، بنقد ، بحكم الضرورة ، لابن خلدون . إنه مصدر للدافع للاستقصاء ـ اذ المقصود في النهاية ـ لا كغاية قصوى بل كجزء منها ـ تفهم التفكير الخلدوني بل الدخول ـ اذا امكن ـ الى سراديب ميكانيكيته وخلفياته .

2 ـ تطبيقه

ونعود بعد هذه الملاحظات التقديمية للموضوع الى تطبيق ابن خلدون نفسه ، في المناسبة التي تستلفت انتباهنا ههنا ، لهذا القانون . ونرَىَ انه بدلاً من ان يساعده على تحقيق غايته بوضوح قد هزهز تفكيره فترجرج فكره . ولنا على اثبات موضوعتنا هذه بينتان :

I ـ بينة اولى

الأولى ؛ اخفاق ابن خلدون في ان يستغل هذا التطبيق استغلالاً رشيقاً وموفقاً . فما هو الاستنتاج الايجابي الذي يتوصل اليه بالنسبة لهذه الموضوعة بالذات من تطبيقه لقاعدة ارسطو ؟ ما هو بكلمات مغايرة الاسم الذي يعطيه للفكر المناسب للسياسة . لقد استنتج من تطبيق هذه القاعدة : «أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة » (1) غير ان هذا يبقى استنتاجاً سلبيّاً . اذا كان الكيس والذكاء عيباً فما هي الفضيلة في هذه الحالة ؟ وبالنسبة لهذا السؤ ال بقي ابن خلدون صامتاً تماماً .

وكان عليه ، اذا اراد استعمال هذا المثل بالطريقة المثلى وان يقتدي بارسطو ، وهو على ما يظهر قد اراد ـ وان ضمنياً ـ ان يقول لنا ما هو مقابل الشجاعة والكرم : الشجاعة هي التوسط بين الهوج والجبن . وهكذا ، ولهذا ، فهي فضيلة . اذ الطرفان ـ اي المتطرفان ـ « مذمومان في كل صفة انسانية » . ويصح المنطق ذاته بالنسبة للكرم . ولكن وعندما يأتي الى الفكر ، يقول ابن خلدون :

« إن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة لانه افراط في الفكر كما ان البلادة إفراط في الجمود والطرفان مذمومان من كل صفة انسانية » .

ونسأل هنا ، وفي سؤ النا احراج لابن خلدون ، لأنه يبيّن تقصيره في تطبيق قاعدة

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص189 .

ارسطو الذهبيّة ، ما هي الفضيلة هنا ؟ ما هو اسم تلك الدرجة من التفكير التي تتوسط هذين الطرفين (المتطرفين) ؟ هذا هو المطلوب . وهذا هو بالضبط ما لم يحققه لنا ابن خلدون ؟

فهل يُعزي تقصير ابن خلدون هذا الى جهله باللغة العربيّـة ؟

أم انه اعتقد انه حقق مقصده فبيّـن أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة ؟ فاكتفى بذلك ؟

أم إن هنالك اسباباً مغايرة لهذا او ذاك تستقصي لتصف حالة ابن خلدون هذه وصفاً صحيحاً ؟

المهم هنا ان نسجل عليه هذا المأخذ مع استعدادنا المنفتح الى استقبال البينات ذات العلاقة بهذه القضيّـة .

II ـ بينة ثانية

ننتقل الآن الى بينتنا الثانية التي ـ معطوفة على البينة الأولى ، دفعتنا الى موضوعة هذا البحث : أن ابن خلدون ترجرج تفكيره بدلاً من ان يتوضح بلجوئه ـ وربما لانه لجأ بِخَفَرِ وحياء واستعجال ـ إلى الاستنجاد بقاعدة ارسطو الذهبيّة ـ القاعدة التي يعبّر عنها مثلنا العامي تعبيراً رائعاً : « خير الامور الوسط » .

أ ـ ظاهرتان

هذه البينة تتمظهر هي بدورها بظاهرتين :

الأولى تأرجح ابن خلدون نفسه فيما هو ، وعلى وجه الدقة والتخصيص ، العيب الفكري في صاحب السياسة ؟ هل هو الكيس والـذكاء كما مرّ معنـا إم هو « الافـراط » فيهما ؟ راصرار ابن خلدون على الاثنين معاً امر يستغرب تماماً ـ خصوصاً وأنـه يتوخّـى تطبيق مبدإ ، وان كان عاماً بعض الشيء ، يبغي ان يحدد ـ بقدر المستطاع ـ هذه العموميّة ويضيق مداها العام الغامض . وهذه من حَسنات المثلين الارسطوطليّين المتعلقين بالكرم وبالشجاعة . فلو لم يذكر ارسطو هاتين الفضيلتين بالاسم لما توضحت فكرته من تطبيق قاعدة « التوسط » . وهذا هو بالضبط ما فعله ـ او لم يفعله بالاحرى ـ ابن خلدون . هذا ما بيّـنا في المقطوعة السابقة .

أما الآن فنزيد عليه ان ابن خلدون ، وربما لانه لم يهتدِ كما كان ينبغي ان يفعل الى الإِسم الصحيح الذي يطلق على الفضيلة الفكرية التي يجب في رأيه ان يتصف بها صاحب السيَاسة ، ترجرج كذلك في تحديده للعيب ـ فانتقـل على مقياس الفكر ، بين درجتـين

مختلفتين : الكيس والذكاء ، هذه درجة ، والافراط في الكيس والذكاء ، وهـذه درجـة ثانية ـ انتقالاً أقل ما يقال فيه انه متسرع . وكان من نتيجة ذلك ان حيّـرنا . ونقدر ان نستنتج من ذلك ـ بمساعدة البينات التي يقدِّمُها هو طبعاً في هذه المناسبة بالذات ـ أنه هو نفسه محيّـر . وقد قال المثل العامي : « الله لا يحير حدا . » وإنه لدعاء ، هذا الدعاء ، يصح على التصرفات الانسانية اليومية كما يصح على المفكرين !

ب ـ الظاهرة الثانية

والظاهرة الثانية من حجتنا هذه الثانية تضطرنا الى المقابلة بين الاتجاهين الفكريين الكامنين وراء هذا التطبيق لقاعدة ارسطو من جهة ، ووراء القول المأثور الذي استشهد به ابن خلدون نفسه ليصل الى غايته المرتجاة : أن « الكيس والذكاء » عفواً ؟ الإفراط فيهما ـ عيبٌ في صاحب السياسة . والقول المأثور هو « سيروا على سير اضعفتكم »[1] .

3 ـ تقييم

إن التأمل الدقيق في هذا القول يجعله يتجافى ، بخلفيته من التفكير ـ ونوع التفكير الذي تنمُّ عنه قاعـدة ارسطـو . ففـي هذه الأخـيرة تفتيش عن حل وسـط بـين طرفـين متطرفـين) ، أمـا القـول المأثـور ففيه تركيز ـ وهـو تركيز واقعـي ـ على احــد هذين المتطرفين .

وهكذا فأقلّ ما يقال في وصف تفكير ابن خلدون في هذه المناسبة انه مترجرج . أما اكثر ما يقال فيه فليس ، من الكياسة بشيء ، ان يوضح : فليبقى ، ولمصلحته ، تلميحاً !

I ـ القاعدة الذهبيّـة

وماذا عن القاعدة الذهبيّـة ، بِنَصِّـها الأرِسْطوطاليسي ؟

وعلى حسناتها الكثيرة ، تبقى هذه الصيغة ، اذا ما أُريدَ بها قانوناً عامّـاً ، غير ذات صحّـة دائماً . وقد تكثر الحالات التي يُخفق فيها تطبيقها . لا يمكن ان تكون الفضيلة دائماً وابداً خاضعة لمبدإ شكليّ كهذا .

ولما كانت الفضيلة قضية معاملة تشترك فيها كمقوّمات أسـاسيّة ثلاثـة أرْكان على الأقل الإنسان ـ غايته ـ وواقعه وتتداخل في هذه الأركان الثوابت متغيّرات اختباريّة كثيرة أصبح من الممكن أن تتصور الفضيلة تندفع في ظل جميع هذه الاعتبارات حتى تقع ـ في مرّة أو أكثر من مَرّة ـ موقع الطرف الذي تكلم عنه ابن خلدون (المتطرف) في لغتنا .

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، المرجع ذاته .

II ـ قاعدة عامة

وهكذا نرى ان قانون التوسط الارسطوطاليسي ـ وحتى على أفضل صيغةٍ من صيغه ـ يبقى قاعدة عمليّة عامّة مقبولة . وكثيراً ما تنجح ـ وخصوصاً في الحالات العامّة الاعتياديّة .

ولكنها لا تصح قانوناً عاماً ولا نظريّة دقيقة عملية في تقرير الفضيلة .

ولما كانت كثيراً ما تكون الحالات غير الاعتياديّة هي مثار الاهتمام في التفكير الاجتماعي العام ـ وخصوصاً في التفكير الاخلاقي ، اصبحت هذه القاعدة التي تستمد قوتها من الإعتبارات العاديّة للتجارب الانسانية الإجتماعيّة اصبحت ، بفضل هذا المنطق ذاته ، منطق قوتها ، هي ذاتها مصدر ضعفها في الحالات الإستثنائية ـ الحالات مثار الاهتمام والقلق وذات القيمة البطوليّة في تاريخ الانسان .

4 ـ مهمات قاعدة التوسط في فكر ابن خلدون

وتبقى قاعدة التوسط ، وعلى رغم شوائبها المتعددة والمشار اليها ، ركيزةً اساسيّة في التفكير الخلدوني . فهي تربط بين الكثير من القضايا المهمّة لديه ـ الأمر الذي يترتب عليه تبعات حضاريّة مختلفة . كما وانها تقوم بمهّمات جلى .

انها ، فيما يلي ، احدى الوسائل التي تحمي المجتمع من الافراط في الانغماس في الملّذات التي ، اذا استشرت في مجتمع ما ، تقوده الى الانهيار والخراب . وفي مهمتها هذه بالذات تقوم بمهّمة ثانية : مهمّة سياسيّة .

«The relation between the ruler and the ruled in the regime of Law is based on two basic political principles. The first is unqualified or pure justice (ʿadl mahd) [عــدل محض] .... The second is moderation (qasd) [قصْد]... Like all the political principles of the regime of Law, justice and moderation are commanded in the context of the ends of man both in this world and the next. Thus justice....; and moderation is intended to protect society from the excesses of mundane desires which lead to its destruction, and to aid man in viewing mundane goods as parts within the totality of his ends(1) » (2).

I ـ حماية المجتمع

« والعلاقة بين الحاكم والمحكوم في النظام السياسي القائم على الشريعة تقوم على مبدئين سياسيين

(1) Q T. 343: 1-3. **Prolegoménes...**, ed. E, M. Quatremère, Paris, 1858.

(2) Quted by Muhsin Mahdi, **IBN Khaldûn's Philosophy of History**, London, 1957, P. P. 239-40 and p. 275, 277

أساسيين . الأول هو مبدأ العدالة الخالصة غير المشروطة : « العدل المحض » ؛ . . . . والثاني هو قاعدة الاعتدال : « القصد » . ويوصي بالعَدْل والاعتدال معاً ، كما يوصي بجميع المبادىء السياسيّة في النظام السياسي المبني على الشريعة ، في إطار الغايات للانسان ، ـ غاياته في هذا العالم وغاياته في العالم الآتي . وهكذا يقصد بالعدالة . . . ويقصد بالإعتدال حماية المجتمع من الافراط في الملّذات والشهوات الدنيويّة التي تقود الى انهيار المجتمع وخرابه ، ومساعدة الانسان على اعتبار الخيرات الدينويّة جزءاً وحسب من مجموعة غاياته واهدافه » .

II ـ مُشَارَكة

وهكذا تشارك قاعدة الاعتدال مع قانون العدالة في إقامة المجتمع الفاضل . ثم تلعب دوراً حيوياً في توجيه الانسان ليتصرّف التصرّف الذي يؤ من له تحقيق المكاسب الدنيويّة والمكافآت الأخرويّة . وهكذا يكون ، وبفضل اهتمامه بهذه القاعدة ، قد كسب الدنيا والآخرة معاً: قد ارضى دينه ودنياه .

III ـ غَزَلٌ

بلغة كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله ـ الكتاب الذي يستشهد به ابن خلدون معجباً ، تقرأ الغزل التالي بقاعدة الاعتدال او قاعدة الاقتصاد :

« وعليك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شيءٌ ابينَ نفعاً ولا أخصّ أمْناً ولا اجمع فضلاً منه . والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد الى السعادة . وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد . وكذا في دنياك كلها »(1) .

صح أن هذا الغزل بقاعدة الاعتدال جاء على لسان أبٍ متحمس لأن يقوم ابنه ، عبد الله بن طاهر ، وقد « ولاّه المأمون الرقّة ومصر » ، بمهامه خير قيام- وهو لذلك ، يأتي في باب أدب السياسة : عاما غير دقيق وبعيداً بعض الشيء عن الدقّة العلميّة . ولكنه مع هذا كلّه يدل على الأهميّة التي تلعبها ـ وحتى في هذا الإطار العام- قاعدة الاعتدال المدروسة هنا .

ثم إنّه لمن المهمّ أنَّ ابن خلدون يُعَجَبُ بها على ما هي عليه من الحسنات والسيئات .

IV ـ بعض تعمّق

ونَرْجعُ الى دارس متعمّق في أفْكار ابن خلدون مُفتّشين عن مهمّات قاعدة الاعتدال فنرى انها من الوسائل التي تنقذ المدنيّة من الإسفاف وبالتالي من الإنهيار ،

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص304-305 .

وتنقذ ، وللمنطق ذاته ، الدولة والعصبيّة والانسان نفسه :

«Rational precepts do not seem to be as effective as the Law in educating men in good habits and good character (ta'dib, Paideia) [تأديب] which lies in moderation and the choice of the mean. Without the moderating influence of the Law, civilization leads to luxury and excess, and excess leads to the disintegration and destruction of man and the state: « the habits of character resulting from civilization and luxury are corruption it self. Man's soul is « coloured by these bad habits and he loses his humanity. In the progress of civilization to that end, natural solidarity is destroyed along with the destruction of other virtues. The common pursuit of worldly ends, which had become the substitute for solidarity, cannot preserve the state. On the contrary, it leads to its destruction by making men physically and spiritually impotent (1) » (2).

« يظهر ان المفاهيم العقلانيّة ليست بذات فعالية مساوية لفعالية الشريعة في عمليّة [التأديب] - عمليّة غرس العادات الجيّدة والشخصيّة الخيرة في الناس . وتكمن هذه العمليّة في الاعتدال وفي اختيار قاعدة التوسط . تقود المدنيّة - بمعزلٍ عن التأثير المعدّل للشريعة - الى الترف والإفراط ، والافراط يقود الى تفكك الانسان وخرابه - وكذلك الى تفكك الدولة وخرابها : « إذ العادات والملكة الناتجة عن المدنيّة والترف هي الفساد بذاته . تتلوّن روح الإنْسان بتلك العادات السيّئة فيخسر ، لذلك ، انسانيته . وعبر تقهقر المدنيّة باتجاه ذلك الهدف تفسد العصبيّة الطبيعيّة مع فساد الفضائل الأخرى . ولا يقدر السعي المشترك وراء الاهداف الدنيويّة - السعي الذي حَلَّ محل العصبيّة ، ان يحمي الدولة ويحافظ عليها : على العكس من ذلك ، انه يقود الى خرابها بجعله الناس عاجزين معاً جسدياً وروحياً » ، (3) .

V - والطبيعة الانسانية

وتستمدُّ الحاجة الى قاعدة الاعتدال اهميتها - بصفتها وسيلة لانقاذ الدولة والعمران والمدنيّة والانسان نفسه - طبعاً مع وسائل أُخرى ، تستمد تلك الحاجة ضرورتها واهميتها - او بعضها - معاً من اعتبار ابن خلدون لطبيعة الإنسان . ان الانسان - بطبيعته - لا يميل الى الاعتدال ؛ بل بالاحرى يميل الى الخضوع لرغباته الدنيويّة :

«It is man's natural tendency to succumb to his desires and use his reason to perfect the means for satisfying them. To that end he will exert his

(1) Q. II 256-61, cf I 254 ff., 268, 300-303, II 307ff., (Q- Prolégomènes d'Ebn Khaldoum, E. M. Quatremère, Paris, 1858)

(2) Muhsin Mahdi, **IBN Khaldûn's Philosophy of History**, London, 1957, P.P 266-267.

(3) الدكتور محسن مهدي ، فلسفة إبن خلدون التاريخية ، لندن ، 266 -267 .

intelligence and direct all his energies, unless a religions Law intervenes to set his life in order, and guide him to be moderate in the satisfaction of his desires and direct his attention to otherworldly ends for the attainment of which mundane ends must take a subordinate position»(1).

« تكمن في طبيعة الانسان نفسه ان يستسلم لرغباته وان يستخدم عقله حتى يحسّن الوسائل التي تساعده على تلبية نداءاتها . ونحو هذه الغاية يوّجه كل طاقاته ويشحذ ذكاءه ما لم تتدخل الشريعة الدينيّة لتنظم له حياته وتوجهه نحو الإعتدال في تلبية رغباته وحاجاته الطبيعية وتلفت انتباهه الى اهداف أخرويّة ينبغي ان تلعب في سبيل تحقيقها الاهداف الدنيويّة مراكز ثانويّة (2) .

تتطلّبُ ، اذن ، الطبيعة الانسانية هكذا وصيّة ؛ اذ بدونها ، قد تقود تلك الطبيعة ذاتها الى الهلاك !

VI ـ ومحسن مهدي

ويذهب الدكتور محسن مهدي الى ان مفهوم الاعتدال يمتاز(3) ، لدى ابن خلدون، في كونه فضيلة سماويّة («divine virtue») في النظام السياسي الخاضع للشريعة ؛ وهكذا فلدي ابن خلدون مفهومان على الأقل للاعتدال : مفهوم علماني ، تتلقى ، عبره ، السياسة العقلانيّة بعض حسناتها ! والمفهوم الديني المشار اليه فيما يلي :

«There is a clear distinction between the content of moderation and justice in rational regimes and in the regime of Law. In the regime of Law, moderation means the limitation of the enjoyment of the goods of the body and the benefits of social life, not for the sake of the continuous enjoyment of these pleasures and of ensuring similar pleasures for other members of the community, but with the intention of avoiding all pleasures except those necessary for the attainment of true happiness and the excellences of the soul. ..... In the regime of Law moderation and justice are not earthly, but divine virtues»(4).

« هناك تمييز واضح بين محتوى الاعتدال والعدالة في النظم السياسيّة العقلانيّة ، وبين ذلك المحتوى في النظام السياسي القائم على الشريعة . ففي النظام السياسي القائم على الشريعة يعني الاعتدال تحديد التمتع بالخيرات الجسديّة وبمغانم الحياة الاجتماعيّة ، لا من اجل الاستمرار بالتمتع بهذه الملذّات وضمان أمثالها لاعضاء المجتمع الآخرين ، بل بقصد تجنُّب جميع الملذّات اللهّم إلاّ تلك التي تظل ضروريّة لبلوغ السعادة الحقيقيّة وتحقيق فضائل الروح . . . . وهكذا يكون الاعتدال والعدالة

(1) Muhsin Mahdi, **IBN Khaldûn's Philosophy of history**, London, 1957, P. 269 .

(2) الدكتور محسن مهدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص269 .

(3) وكذلك تمتاز العدالة .

(4) Muhsin Mahdi, O P. Cit, P.P. 282-283.

في النظام السياسي القائم على الشريعة لا مفهومين (علمانيين) ارضيين بل فضيلتان سماويتان »[1] .

يبقى ان الدكتور محسن مهدي لا يوثّـق موضوعته هذه التوثيق الذي يعودنا عليه في معرض بحثه لموضوعات مغايرة في فلسفة ابن خلدون التاريخية . ونحن ، وبمعزل عن توثيقه ، ليست لدينا معرفة مباشرة ومهيئة لنقوم مقامه بذلك .

لذلك يبقى تساؤل لنا قائماً بالنسبة لهذه الموضوعة .

وحتى لو وثِقت ، تبقى هذه الموضوعة ذات اهميّـة بالتعرف الى معرفة افكار ابن خلدون ـ وهذه تنحصر فيما هو معروف بمعزل عنها . ولهذا تبقى بدون قيمة جديدة بالنسبة لدراساتنا ككل .

أما بالنسبة لهذه الدراسة بالذّات ، فإنها لا تغيّـر شيئاً مما سبق واشرنا اليه من قضايا وانتقادات .

(1) الدكتور محسن مهدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص282 -283 .

قانون الإمْكان والإستحالة

1 ـ سابقة تاريخيّـة

لم يكن قانون الامكان والاستحالة من مبتكرات ابن خلدون التي لم تُعـرف له سابقة تاريخية .

«Ibn Hazm (d. 1063 / 456) completes the triad of eleventh-century Spanish Muslim (Ibn Hayyân, Sâ'id) historiography with his attempt at a higher criticism of the Bible. Though a conservative religious scholar, his critique of the Bible is conducted for the most part on purely rational basis. He resorts to proof and observation, and tries to analyse the content of the Bible by employing the criteria of internal consistency and the inherent possibility of the events reported in it»(1).

I ـ وابن حزم

« ويكمل ابن حزم المثلث (مع الصعيد وابن حيّـان) المعروف لعلم التأريخ في اسبانيا المسلمة اثناء القرن الحادي عشر بمحاولته نقد ـ النقد الرفيع ل ـ التوراة . ومع انه كان عالما دينيّاً متحفّـظاً ، فان نقده للتوراة هذا مورس على الغالب على اسس عقلانيّـة محض . هو يلجأ الى البرهان والمراقبة ، ويحاول ان يُحَلِّلَ محتوى التوراة باستخدام معايير الإنسجام الداخلي والاحتمال الكامن في طبيعة الاحداث التـي تصفها » .

II ـ توكيد أطروحة

تساعد هذه المقطوعة ، اذا صحّـت ، على توكيد الأُطروحة التي قدّمها وحـاول اثباتها مجموعة من الكتاب في عدد مختار من مجلّـة الفكر العربي حيث كتب امين تحريرها :

« . . . ان ثقافة القرن الرابع عشر ، كما انتجها المجتمع العربي آنذاك ، تظل ثقافة متواصلة باصولها التاريخية السالفة وممتدة الى المتغيرات اللاحقة ، وذلك مهما بولغ بفرادة الفكر الخلدوني وانتقاديته

---

(1) Ibn Hazm **Fasl** I, 116 ff.

(**Kitab al- fasl fi al- milal wa- l- ahwâ, wa- l- nihal.** on the margin of Shahrastani's **Milal**)

Quoted by Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** (A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture), George Allen and Unwin - LTD ., London, 1957, p. 144.

المعرفيّة ، فابن خلدون الذي سطع نور معرفته العقلية - أو العاقلة - اذا جاز التعبير ، ليس نجماً في ظلام دامس ، وليس عقلاً ناقِداً في زمنٍ ميت » (1)

وفي العدد ذاته ينتهي احد المساهمين فيه بحثه بالقول :

« فابن خلدون ليس « لغزاً » من الغاز الثقافة الاسلاميّة » (2) .

2 - تحليل محسن مهدي

يتعثر تحليل الدكتور محسن مهدي فيما يتعلّق بالتمييز بين الخبر والانشاء .

«Historical reports, on the other hand, are not commands, but affirmative or negative statements about events. These statements **are true or false in themselves.** This is there grammatical(3) and logical(4) definition. The method for criticizing such statements should start by asking whether or not the events they describe could have taken place. This should be the primary question because once the impossibility of the events is established it is useless to proceed with the criticism of the authoritics' who reported them» (5) (6) .

I - الخبر والانشاء

« الاخبار التاريخيّة ، من جهة ثانية ، ليست تكاليف ، بل جمل تقارير ايجابيّة او سلبيّة تصف احداثا . وهذه التقارير تكون **صحيحة او كاذبة بذاتها** (7) . هذا هو تعريفها الصرفيّ والمنطقي . ولذلك فيجب ان ينطلق اسلوب نقدها - (اي هذه التقارير) بالسؤ ال : هل كان بامكان الاحداث التي تصفها تلك التقارير ان تحصل ام لا ؟ ينبغي ان يكون هذا السؤ ال الأولي لانه - اذا اتفق وتبيّن ان حصول هذه الاحداث امر مستحيل - يصبح ، عندها ، غير ذي فائدة ان تتابع عملية النقد للثقاة والعلماء الذين نقلوا تلك التقارير » .

II - كبوة حصان

يكبو جواد الدكتور محسن مهدي كبوتين كبيرتين في هذه المقطوعة . الكبوة الأولى

---

(1) الفكر العربي مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، تموز (يوليو) - آب (اغسطس) ، العدد السادس عشر ، السنة الثانية ، 1980 . امين التحرير « لماذا ؟ المعرفة عند ابن خلدون . . . ؟ ص5 .

(2) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » ، **الفكر العربي** ، المرجع ذاته ، ص60 .

(3) We do not know what is this definition.

(4) Nor do we know the exact difinition of this sort.

(5) Q II, 143. (Q- Muqddimat Ibn Khaldûn (**Prolégomenes...**) E. M. Qratremères Paris, 1858.)

(6) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosphu of His tory,** London, 1957, P. 155. (Un- derlining Mine).

(7) التوكيد لنا .

يعبّر عنها التعبير الذي وكدنا عليه معاً في الانكليزية وفي العربيّة . وهذا هو السبب الذي جعلنا نوكد عليه . صح ان ابن خلدون يميّز بين الانشاء والخبر . واشتهر عنه هذا التمييز . وقد سبق ان أشرنا الى هذا المقتبس المأخوذ مباشرة من نص ابن خلدون نفسه . وعليه تصبح مراجعته بهذه المناسبة امراً ممكناً لمن يهمّه هذا الأمر .

وصح كذلك ان ابن خلدون ذهب الى ان « فائدة [احدهما] مقتبسة منه فقط » ، والى ان فائدة [ثانيهما] مقتبسة منه ومن الخارج بالمطابقة[1] .

ولكنه ، وهنا تكمن غلطة الدكتور محسن مهدي ، ذهب الى ان « فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » . « وأما الاخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة »[2] .

كبوة جواد الدكتور محسن مهدي انه اعتبر ان التقارير التاريخيّة يكمن صدقها كما يكمن كذبها فيها . وهذا خطأ كبير . اذ لو كان الامر كذلك لما احتيج الى اللجوء الى المطابقة . إن الرجوع الى المطابقة هو اعتراف من ابن خلدون بشيء من الاختباريّة التي ترجع ـ احياناً معنى المفاهيم وغالباً صحتها وكذبها الى مطابقتها للواقع الذي تصفه .

ويختلف الأمر مع الانشاء ـ التكاليف . صحة هذه فيها .

هذا فيما يتعلق بالكبوة الأولى لجواد الدكتور محسن مهدي .

III ـ كبوة ثانية

أما كبوته الثانية فهي عدم انسجامه في قضيتين : الاولى ؛ علاقة علم العمران ، العلم الجديد ، بالفقه والشريعة ، واهميّة مبدأ المطابقة (او اذا فضلت قانون الإمكان والاستحالة) بالاثنين معاً او بكليهما معاً من جهة وبكل منهما من جهة ثانية .

فهو في المقطع المقتبس السابق ذهب الى ان مبدأ المطابقة يطبق على احدهما فقط . ثم يزكي هذا الانطباع المقتبس التالي :

«Thus , while the science of tradition confines itself to anthority criticism, history has to use both the inquiry into the nature of things and authority-criticism»[3].

« وهكذا ، فبينما يقتصر علم السنّة على التعديل (نقد الثقاة) ، ينبغي أنْ يستعمل التاريخ

(1) يقتبسها الدكتور عبد السلام المسدي ، «الأسس الاختبارية ، في نظرية المعرفة ، عند ابن خلدون » ، الفكر العربي ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ آب (اغسطس) 1980 ، ص20.

(2) ابن خلدون ، المقدّمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ص33-37 .

(3) Muhsin Mahdi O P. Cit, P. 155.

الطريقتين : التمحيص في طبيعة الأشياء ، ونقد الثقاة من الرواة » .

IV ـ تصحيح

الواقع ان الاثنين علم السنة والتاريخ يستخدم الاثنين معاً . وهذا باعتراف الدكتور محسن مهدي ذاته . ولذلك فهو يرتكب خطأين اثنين عدم الانسجام مع ذاته من جهة وإساءة وصف الانشاء والخبر بوصف احدهما ما يريد ابن خلدون ان يقصره على الآخر .

يقول الدكتور مهدي :

«The jurisconsult (faqîh) [الفقيه] may, therfore, study the origin and the nature of society.....; and while the jurisconsult is usually intent on showing the compatibility of the nature of society and the demands of the Law, such compatibility is **extrancous** to the new science»(1).

« وبناءً عليه ، يمكن ان يدرس الفقيه طبيعة المجتمع واصوله . . . . وبينما يصب الفقيه تفكيره على اظهار التناسق بين طبيعة المجتمع وتكاليف الشريعة ، يبقى هذا التناسق خارجاً عن إطار العلم الجديد» .

«His method, too, is radically different from the method of the new science, since the latter (the student of culture of the new science) is concerned with the rational demonstration of its conclusions **regard less** of the demands of the Law»(2).

وطريقته ، اي طريقة الفقيه ايضاً ، تختلف اختلافاً جوهرياً وجذرياً عن طريقة العلم الجديد ، اذ طريقة دارس العلم الجديد تهتم بالبرهان العقلاني لاستنتاجاته **بقطع النظر** عن تكاليف الشريعة » .

V ـ تناقض خفيف

أوليس هنالك بعض توتر ، حتى لا نقول تناقض ، بين عدم **الاهتمام الكلي** المعبّر عنه « **بقطع النظر** » في المقتبس الثاني ، وبين الاهتمام الجزئي المعبّر عنه « **بالخارجي** » ، في المقتبس الأول ؟

ثم قد يكون هنالك اختلافات كثيرة بين الطريقتين المشار اليهما . ولكن ، وبالرغم من ذلك ، يبقى توكيد الدكتور محسن مهدي على ما وكّد عليه ـ استعمال قانون المطابقة ـ او اذا فضلت قانون الامكان والاستحالة ـ هو ما يميّز جوهرياً بين العلمين ، او

MUHSIN Mahdi, **O P. Cit**, P. 168. (Underlining mine). (1)

Idid. (Underlimig mine). (2)

الطريقتين ـ يبقى هذا التوكيد نقول خطأ كبيراً .

لنبيّـن هذا نرجع الى ابن خلدون لنرى نصه الحرفي لما نحن بصدده . وينبغي ان نشير بادىء ذي بدء ان صيغة ابن خلدون مضللة جداً ههنا . وقد ضللت من أراد ان يدافع عن اسلوب ابن خلدون وانسجامه الكلّـي مع نفسه(1) . إنَّـها لمفارقة ضخمة .

VI ـ مفارقة

« وتمحيصه انما هو بمعرفة طبائع العمران **وهو احسن الوجوه واوثقها** في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها **وهو سابق** على التمحيص بتعديل الرُّواة **ولا يرجع الى تعديل الرُّواه** حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع . وأما اذا **كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح** . ولقد عدَّ اهلُ النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . **وانما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعيّـة لأن معظمها تكاليف انشائيّـة** اوجب الشارع العمل بها متى **حصل الظن بصدقها** وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط . **وأما الأخبار عن الواقعات** فلا بُدَّ في صدقها وصحتها **من اعتبار المطابقة فلذلك** وجب ان ينظر في امكان وقوعه . وصار فيها ذلك **أهمَ من التعديل** ومقدّما عليه اذ **فائدة الانشاء** مُقتبسة منه فقط **وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة** . واذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميّـز بين ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضـاً لا يُعتد به وما لا يمكن ان يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجهٍ برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذٍ فإذا سمعنا عن شيءٍ من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه . وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤ رخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وهذا هو غَرَضُ هذا الكتاب الأول من تأليفنـا وكأن هذا علـم مستقل بنفسه » (2) .

VII ـ استيضاحات

يتبيّـن للمدّقق في هذا المقتبس الطويل عدّة امور : بعضها يطـال ابـن خلـدون وعبره ، تحليل الدكتور محسن مهدي لافكاره وتقييمها ، وبعضها يرتـاح في حرم الفـكر الخلدوني الرحب .

أ ـ الأمر الأول : الاستيضاح

وأوّلُ هذه الامور هو توكيد اهميّة « معرفة طبائع العمران » ، مبدأ منهجيّـاً يلجأُ اليه في عملية « تمحيص » الاخبار بقصد التمييز بين « صدقها وكذبها » .

ولهذه الأهميّـة بُعْـدان على ما يظهر : البعد الأول معرفي ، ابيستيمولوجي ، يدخل

---

(1) Ibid. P. P. 118 ff.

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص37-38 التوكيدات لنا .

في نطاق الاصوليّة المعرفيّة ، « وهو احسن الوجوه واوثقها » ؛ والبُعد الثاني ، زمني ، « وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة » .

وينشأ عن هذين البعدين لأهميّة مبدأ « معرفة طبائع العمران » بُعدٌ ثالث : البعد المنطقي . وينتج عن هذا البعد الثالث بدوره بُعدٌ منهجي . فقد يقود تطبيقه ، ببعده المنطقي ، الى الإختصار في جهود المحّص . قد يفوّت عليه فرصة التفتيش ، عبثاً ، عن غايته المنشودة : « وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح » . هذا البعد المنهجي ، وهو كما ترى ، براغماتياً : يقرر موقفاً من قبل المحّص على أساس الاعتبار بالنتائج التي تحصل من عمليات معينة تتداخل في عمليّة التمحيص .

أما البعد المنطقي لهذا المبدأ فنقرأه في الجملة التالية . « ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع » . ان معرفة « ان الخبر في نفسه ممكن او ممتنع » شرط ضروري لمتابعة عمليّة التمحيص . ان تتابع عمليّة التمحيص قبل ان تعلم « ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع » قد يورطك في عمل غير مجدٍ : « لا فائدة له » .

عند هذه النقطة بالذّات تظهر علينا ظاهرة خلدونيّة عامّة : أنه ليس بالعلمي الدقيق صاحب الاسلوب الواضح الذي يجهد بابعاد كل ما من شأنه ان يثير سوء الفهم او سوء التفسير . وربما كانت العلّة ، في تفكير ابن خلدون ذاته ، كما تتفتق عنها الغلطة موضوع هذه الملاحظة .

يتبيّن بعد التدقيق المحقّق ان المعرفة المطلوبة عند هذا المقطع من الحجّة ليست « ان يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع » كما يقول ابن خلدون نفسه في جملة من مقتبسه المدروس . المطلوب معرفته ، حتى ينجو المحقق المحّص من خطر الانزلاق ، هو فقط معرفة « ان ذلك الخبر في نفسه ممتنع » وحسب . وهذا ايضاً يعرفه ابن خلدون . وهو نفسه يُعبّر عنه بالجملة التالية للجملة السابقة مباشرة : « وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح » .

على كلٍّ نختصر حجتنا المتمحورة حول الأمر الأول الملاحظ في دراسة معمّقة لمقتبس ابن خلدون موضوع هذه المقطوعة ان « معرفة طبائع العمران » ، مبدأ تمحيصياً ، تتفرّع عنه أبعاد اربعة متداخلة : البُعد الزمني ، والبُعد المنطقي ، والبعد الابيستيمولوجي ، (أو الأصولمعرفي) ، والبُعد المنهجي (او البراغماتي) .

وتظل كل هذه الأبعاد اسهامات إيجابيّة في تفكير ابن خلدون ـ ولكانت اهميتها اوضح وابرز لولا ترجرج تفكير ابن خلدون ـ ولو على مستوى الصيغة في لغة النّصّ

وحسب ، بين مطلب « ان يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع » معاً ومطلب ان « يعلم ان ذلك الخبر في نفسه « مستحيلاً » وحسب . صح ان هذا الترجرج سهل كشفه . ولكنه صح ايضاً انه يبقى شائبة تعطل على المقدّمة ادعاءات الحداثة وتقلّل من حماس المروجين لها اثرا عبقرياً . نقول « تقلل » ولا نقول « تقضي على » هذا الحماس . ذلك لانه تبقى في المقدّمة اسس كثيرة تدعم اصالة هذا الحماس .

ب ـ الأمر الثاني

والامر الثاني الذي يلفت النظر في مقتبس ابن خلدون المدروس هو إشارته اللبقة الى احد جذور المبدأ الذي يستسيغ تطبيقه في عملية التمحيص . ويعبّر عن موقفه هذا قوله : « ولقد عدَّ اهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل » . هذه اشارة واضحة وصريحة الى انه مدين بفكرة استخدام مفهوم « الاستحالة » في عملية التمحيص الى السلف من « اهل النظر » ، وانه ليقتفي اثرهم في بعض ما ذهبوا اليه ـ هذا على الأقل .

أما كيف يعدّل فيما يرث عنهم ليستحق الإدّعاء بان مبدأه هذا مبتكر فيبقى قضيّة تستحق منا الاستقصاء « والتمحيص » .

ج ـ الأمر الثالث

ويلفتنا مقتبس ابن خلدون المدروس الى امر ثالث يستحق الاهتمام ، وخصوصاً في إطار عدم الدقّة والوضوح ـ الظاهرة الخلدونية العامّة . لقد سبق ان اشرنا الى احدى ممثلاتها في هذا المقتبس . ولنا هنا ممثلة ثانية عنها . إن الأخبار تطلق في هذا المقتبس من مقدّمة ابن خلدون على « التكاليف الانشائية » كما تطلق على وصف الواقعات والاحداث التاريخيّة . هذا من جهة . ومن هنا لا تمييز بين « الخبر » « والانشاء » .

غير ان ابن خلدون ، وفي المقتبس ذاته ، يعود ويميّز بين منطق الاثنين تمييزاً ذا شأن مهم : « ففائدة الانشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » .

فعلى اية مخدّة ينام ابن خلدون ؟ مخدّة التمييز بين الخبر والانشاء ـ التمييز الذي يتضمنه تمييزه بين منطقي الجملتين الوصفية والانشائية ؟ ام مخدّة عدم التمييز بينهما ؟ هو محيّر على ما يظهر . وكذلك يحيّر قارئيه ـ وخصوصاً اولئك الذين لا يتعمقون كفاية في تحليل لغته وافكاره .

ولنا اقتراح قد ينجي ابن خلدون من مأزقه هذا . وهو ان نقول ان الخبر خبران : خَبَرٌ وصفي وهو موضوع التاريخ وعلم العمران وخبر انشائي وهو موضوع الشريعة ،

الأول هو وبلغة المقتبس الخلدوني المدروس ، « الأخبار عن الواقعات » والثانـي هو ، باللغة ذاتها ، « الأخبار الشرعية » .

د ـ الامر الرابع

ونتتقل من هنا الى الأمر الرابع الذي يلفت المقتبس الخلدوني نظرنا اليه ـ ومتى فعلنا تبين لنا احد خطأين الدكتور مهدي . إن النوع الأول من الأخبار : الأخبار عن الواقعات « فلا بُدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة » . وهذا هو الخبر الذي يعنيه ابن خلدون بقوله « وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » .

فصحّـة هذه الاخبار ـ التقارير التاريخية ـ تتقرر بالاهتمام « بمطابقتها » للأحداث التي تصفها . ومن هنا يكون توكيد الدكتور محسن مهـدي على ان هذه التقـارير تكون صحيحة او كاذبة بذاتها كبوة جوادٍ متعثرة وضخمة(1) . انها تسيء الى عرض فكرة ابن خلدون . انها من « المطاعن » التي يتنكر لها ابن خلدون . ولذلك يجب تصحيحها . ومن هنا تخسر فلسفة ابن خلدون التاريخية جزءاً هاماً ، اذ يطـال اسلـوب الدكتـور مهـدي الموثق ، من اهميتها التاريخيّـة .

غير ان « المطاعن » التي تستحق ان توجه ، ومن خلال دراسة هذه المقطوعة وحدها من مقدّمة ابن خلدون ، لا تقتصر على هذه الكبوة . هنالك على الأقل كبوة ثانية . لقد سبق للدكتور مهدي ان قرر ، كما اشرنا ، ان علم السنة في عرف ابن خلدون يقتصر على نقد الرواة بينما يستعمل التاريخ ، في الاضافـة الى هذا ، طريقـة التمحيص في طبيعـة الأشياء . وهذا ، في عرف الدكتور محسن مهدي ، هو اهم ما يميّـز الاسلوبين احدهما عن الآخر . غير ان هذا التفسير يدحضه التعليق الناقد على مقطوعة ابن خلدون المطروحة للدراسة في هذا البحث .

هـ ـ الامر الخامس

وهذا هو بالضبط الامر الخامس الذي يصح ان يلفت اليه النظر في هذا الإطار : ان

(1) وهكذا نرى أنه ، بالنسبة لهذه القضية بالذات ، يبقى فهم الدكتور ناصيف نصار اصح واقرب لمفهوم ابن خلدون ، من فهم الدكتور محسن مهدي هذا بالرغم من ان « جوهر »الذي يدْخله الدكتور نصّار ههنا قد يسيء ، اذا ما فسّر تفسيراً ميتافيزيقياً ، الى فكرة ابن خلدون . ولكن هذا أمرٌ آخر :

« والحق ان جوهر الاخبار التي يجمعها المحدثون يختلف تماماً عن جوهر الاخبار التي ينقلها المؤرخ . فهذه الاخيرة ترجع الى واقع خارجي ، بينما الأولى لا ترجع إلّا الى صياغتها . اخبار المحدثين هي في معظمها « تكاليف انشائية اوجب الشارح العمل بها » ومضمونها يستمد من داخلها . ولذلك يستطيع المحدّث الاكتفاء بالتعديل والتجريح . اذ ان مطلوبه به لا يتعدّى حصول الظن بصدقها ، « وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط » . أما الاخبار التاريخيّة ، فان مضمونها مستمد من خارجها . ولذلك لا بُدَّ لها من الخضوع لمعيار المطابقة وشروطه » .

الدكتور ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون ف بنيته ومعناه) دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 158 -159) .

اللجوء الى « معرفة طبيعة الأشياء » هو مبدأ منهجي يصـحّ ، بل يجـب ، الإصرار على مذهب ابن خلدون ، في العلمين على حد سواء علم السنة والشريعة كما في علم التاريخ او علم العمران .

3 ـ مبدأ الرجوع الى « طبيعة الأشياء »

أن الرجوع الى هذا المبدأ ضروري في العلم الجديد هو أمر واضح في نص ابن خلدون ويعتبره الدكتور محسن مهدي كذلك .

وأما نفيه عن علم السنة والشريعة فهو أمر غير مُبرَّر . ولم يقدّم الدكتور محسن مهدي بينات تدعمه . فهو غير مقبول حتى على هذا الأساس وحده .

وتقوى موضوعة عدم قبوله عندما يتبيّن ان ابن خلدون وفي هذا النص بالذّات يريد ان يصرّ عليه حيث يقول : « ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع » . خصوصاً وهو يعطف هذا القول على القول التالي « وأما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح » والتعديل والتجريح مفهومان شرعيان فقهيّان(1) .

ويزكي هذا التفسير قول ابن خلدون نفسه فيما يتبع هذا القول مباشرة : « وانما كانَ التعديل والتجريح هو المعتبر في صحّة الاخبار الشرعيّة . . . . » . والمقصود ان هذا كان حتى عهد ابن خلدون . ولكنه ، وبعدما اكتشف مبدأه الجديد ، فإنه ينصح باستعماله هنا ايضاً .

« وأما » التي تأتي بعد هذا العرض المخصص لتمحيص « الأخبار الشرعية » وتأتي لتفتتح البحث في « الأخبار عن الواقعات » فهي إشارة أخرى ، وقرينة قويّة ، الى أن ما سبق ذكره يختص بالعلوم الشرعيّة، وبأن ابن خلدون كان يصرّ ، حتى في هذه العلوم ، كما يتبينّ من مطلع هذا المقتبس ، على استخدام مبدأ « معرفة طبائع العمران » في عملية التمحيص التي تستهدف فيها وفي هذه العلوم الشرعيّة ـ تمييز الصدق فيما يتعلق باخبارها ، عن الكذب .

وهذا ما يقنعنا بان كبوة الدكتور محسن مهدي الثانية هي كبوة لا يصح ان تبقى بدون تصحيح .

ونأتي هكذا ، الى الأمر الأهم الذي يلفت النظر اليه في هذا المقتبس المشهور من مقدّمة ابن خلدون ، ونعني به قانون الامكان والاستحالة . ولكننا عالجنا هذا في مقدّمة هذا البحث . وليس لنا ، ههنا ، وبالنسبة اليه ، ايٌّ جديد !

(1) الدكتور ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 .

« قانون المطابقة »

1 ـ صيغة متعثّرة

هذه لغة الدكتور عبد السلام المسدي في بحثه « الأسس الاختباريّة في نظرية المعرفة عند ابن خلدون » (1) . وفي معرض عرضه لهذا القانون يتعثر الدكتور المذكور تعثراً يدفع به في مزالق منهجيّة تؤدّي الى الهاوية . يقول مثلاً :

« فطبيعٌي ان تكون التجربة اساسا لكل معرفة مثلما ان اساس كل معرفة إنّما هو استنباط المجرّد من المحسوس » .

I ـ اعادة نظر

وتحتاج هذه الصيغة الى إعادة نظر جذريّة حتى تنطبق على نظريّة ابن خلدون في المعرفة .

صح ان الدكتور المسدي يقتبس من ابن خلدون قوله :

« ذلك ان الاصل في الادراك انما هو المحسوسات بالحواس الخمس ، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الادراك من الناطق وغيره ، وانما يتميّز الانسان عنها بإدراك الكليات وهي مجرّدة من المحسوسات » (2) .

غير ان الدكتور المسدي ، على ما يظهر ، لم ينتبه الى أن في نظرية المعرفة عند ابن خلدون هنالك نوعان من الادراك على الأقل الادراك الاختباري ، والادراك العقلاني الصرف .

المقتبس الذي يستند اليه الدكتور المسدى هو بينة على النوع الأول من الادراك الخلدوني . يبقى ان نبيّن وجود الادراك من النوع الثاني . وكثرت في المقدّمة مثل هذه البينات نكتفي بذكر اثنين منها . الاولى :

« ثم ان هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحسّ والاطلاع على عوالم من

---

(1) **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ اب (اغسطس) 1980 ، ص20 .

(2) المرجع ذاته ، ص19 . (يقتبسها من المقدّمة ، ص489) المرجع ذاته ، ص36 .

امر الله ليس لصاحب الحسّ ادراك شيء منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف ان الروح اذا رجع عن الحسّ الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحِسّ وقويت احوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوءه واعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نموّ وتزيُّد الى ان يصير شهوداً بعد ان كان علما ويكشف حجاب الحسّ ويُتمُّ وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذٍ للمواهب الربّانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى افق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم . وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفليّة وتصير طوع ارادتهم »(1) .

أ ـ نوع من الادراك الخلدوني

ففي هذا المقتبس كما لا يخفى على القارىء اللبيب ، اشارة واضحة الى نوع من الادراك ، حسب ابن خلدون ، يختلف عن الادراك الحسي الاختباري . بل يشترط بمن يرغب بالحصول عليه ان يتخلص من الحس والمحسوسات ويتحرر منها .

ب ـ بيّنة ثانية

هذه هي البينة الأولى . والثانية ؟ تلك هي :

« وأما قولهم (اي قول الفلاسفة) إن السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيّف مردود وتفسيره أنَّ الانسان مركّب من جزئين احدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحدٍ من الجزئين مدارك مختصّة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارةً مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانيّة إلا ان المدارك الروحانيّة يُدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواسّ وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مدارکه الجسمانيّة التي هي بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون اشدّ والّذ فالنفس الروحانيّة اذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذّة لا يعبَّر عنهما وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحسّ ونسيان المدارك الجسمانيّة بالجملة والمتصوفة كثيراً ما يَعنون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانيّة ومداركها حتى الفكر من الدماغ وليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانيّة يحصل لهم بهجة ولذة لا يعبّر عنهما وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مُسلَّمٌ لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم »(2) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدمّة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص469 -470 .
(الفصل الحادي عشر ، من القسم السادس ، من الباب الأول ، العلم التصوّف » .

(2) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص517 . راجع كذلك ص476 .
(الفصل الرابع والعشرون ، من القسم السادس ، من الباب الأول : « في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها .)

ج ـ نوعا الادراك الخلدوني

وهكذا يتبيّـن ان لدى ابن خلدون نوعان من الادراك : احدهما ، الإدراك الحسّي او اذا فضلت الاختباري « الاصل فيه انما هو المحسوسات بالحواس الخمس » أما الثاني فلا .

اصبحنا الآن في موضع نقدر ، بالاستشراف من مُطِلّـه ، ان نصحّـح موضوعـة الدكتور عبد السلام المسدى سابقة الذكر : « فطبيعي ان تكون التجربة (بمعنى التجربة الحسّيّة طبعاً[1] أيْ الإختبارية) اساساً لكل معرفة » .

والتصحيح ؟ ان تقول : « اساسا للمعرفة الاختباريّـة » .

II ـ خطأ فادح

ويتبيّـن مما سبق كذلك خطأ الدكتور المسدى الفادح بقوله : « مثلما أنَّ اساس كل معرفة انما هو استنباط المجرّد من المحسوس » . هنالك ضرب من المعرفة ، في قاموس ابن خلدون ، لا تحتاج لا الى الاستناد الى المحسوس ولا الى استنباط المجرّد منه !

وحتى لو حصرت المعرفة المقصودة بالمعرفة الاختباريّـة يظل هذا القول مضلّـلاً ، ان التجريد يدخـل في عمليّـة المعرفـة دخـولاً وثيق الترابـط مع ما يستحصـل عليه من المحسوسات . ولكنه ليسَ ، لذلك ، ما تصح تسميته « بالأساس » ، ويحتاج الامـر ، لدى التدقيق ، الى توضيحات كثيرة ومعقّدة ، تسبق التصحيح . ولذلك يستحسـن أن تراجع في مراجعها الأصليّة[2] .

يبدأ « سعي الفكر » ، بلغة ابن خلدون ، منذ اللحظة الأولى ـ لحظة المشاهدة التي هي المنطلق والأساس لكل معرفة اختباريّـة . ولكن ، وعلى هذا المستوى ، يصعب ، ان لم نقل يستحيل ، تمييز صِدْق احكامه من كذبها . يصبح هذا ممكناً عندما يبـدأ الفـكر عمليته الثانية ـ عمليّـة التفسير لمعطيات المشاهدة .

أ ـ غاية السعي الفكري

وغاية هذا السعي الفكري ؟

« غايته في الحقيقة راجعة الى التصور لأن فائدة ذلك اذا حصل انما هي معرفة حقائق الأشياء التي

---

(1) ذلك ان الموضوعة المدروسة بقصد تصحيحها تأتي مباشرة بعد قوله : فالتجريد قبض على عنان التجربة وبالتالي تمحيص للمتصوَّرات انطلاقاً من وقائعها المحسوسة او مظاهرها المعاينة » (الفكر العربي ص19) .

(2) تصح مراجعتها في مطلق كتاب يدرس المنهج العلمي واصوله وفلسفته . و لمراجعة مختصرة لذلك يراجع للمؤ لف المنهجيّـة والسياسة ، طبعة اولى وثانية ، دار الطليعة ، بيروت ، وطبعة ثالثة ، دار العلم للملايين ، بيروت .

هي مقتضى العلم »[1] .

أن « مقتضى العلم » هو « معرفة حقائق الاشياء » يصح ان يعتبر تعريفاً مقبولاً للعلم . وأن للعلم مهمّات عمليّة براغماتية هو ايضاً قول لا يزال مستساغاً حتّى في هذا العصر .

أما القول بان « غايته (اي غاية السعي الفكري) في الحقيقة راجعة الى التصور » فهو قول غامض يتطلّب ، قبل الحكم على مناسبته ، بعض التوضيحات .

ب ـ التصور

فما هو التصور وما هي مهمته المعرفيّة والعملية ؟ نقرأ في ابن خلدون ما يُمَهّدُ طريقنا في هذا الاتجاه :

« والمدارك الجسمانيّة للعلم إنما هي الدماغيّة والمتصرّف منها هو الخيال فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صُوراً خياليّة ثم يدفعها الى الحافظة تحفظها له الى وقت الحاجة اليها عند النظر والاستدلال . وكذلك تجرّد النفس منها صوراً اخرى نفسانية عقليّة فيترقى التجريد من المحسوس الى المعقول والخيال واسطة بينهما . ولذلك اذا ادركت النفس من عالمها ما تدركه ألقته الى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له ويدفعه الى الحسّ المشترك فيراه النائم كانه محسوس فيتنزل المدُرك من الروح العقلي الى الحسّي والخيال ايضاً واسطة »[2] .

III ـ تقريرات

نقدر ، بالاستناد الى هذه المقطوعة ، ان نقرر :

أولا ، ان التصور هو من مهمّات الخيال ، « فالتصور » « والخيال » يمكن ان يترادفا في لغة ابن خلدون .

ثانياً ، ان عمليّة التجريد من المحسوس الى المعقول تمرُّ عبر الخيال . « والخيال واسطه بينهما » .

ثالثاً ، ان الخيال يلعب ايضاً دور الواسطة في عمليّة « تنزُّل المدرَك من الروح العقلي الى الحسّي : « والخيال ايضاً واسطة » .

أ ـ الخيال

وتكتسب مهمّات الخيال هذه اهميّة كبرى في إطار « قانون المطابقة » . انها تهز

(1) يقتبسها الدكتور المسدي في المرجع المذكور سابقاً ص19 عن المقدمة ص490 (المرجع المذكور ص36) .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص476 .

(الفصل الثاني عشر ، من القسم السادس من الباب الأول ، « علم تعبير الرؤيا ») .

أسُسَه هزّاً عنيفاً ـ الى حدٍّ أنها قد تبين ان مفهومه « قانوناً » ربما كان تشويهاً لفكر ابن خلدون . انه ، بكلمات مغايرة ، لا « يتطابق » وما يذهب اليه ابن خلدون في نظريته المعرفيّـة .

ولكن قبل ذلك ، وتمهيداً له ، نسأل ابن خلدون عن القواعد التي يتبعها الخيال ـ اذا كانت هنالك قواعد ـ في مهمّـاته هذه . والى اي مدى تتحكم تلك القواعد بالخيال ـ بهذه العمليّـة الخيالية . وواضح ان هذا السؤ ال المزدوج هو سؤ ال ملغوم . وقد قصد به ان يكون كذلك . لانه ، في حالة عدم وجود مثل هذه القوانين ، وفي حالة عدم تحكُّمها ، فيما لو اتفق ووجدت ، بعمليّـة الخيال هذه ، لأنـه نكرر ، في هاتـين الحالتـين تنعـدم المطابقة ـ او على الأقل ـ يصبح البحث بهاضرباً من ضروب البحث بالعموميات .ومن هنا سوء استخدام اصطلاح « قانون » بالنسبة لها وفي مثل هذه الحالات .

ب ـ مسلكيّـة الخيال

فكيف يتصرّف الخيال ، بهذه المناسبة ، حسب ابن خلدون ؟

« اذا ادركت النفس من عالمها ما تدرِكُهُ ألقته الى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له ويدفعه الى الحس المشترك » (1) .

ولكن ما هي الصورة المناسبة له ؟

« وأما معنى التعبير فاعلم ان الروح العقلي اذا ادرك مدرَكه وألقاه الى الخيال فصوّره فإنما يصوره في الصوّر المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء كما يدرك معنى السلطان الاعظم فيصوره الخيال بصورة البحر . . . . » (2) .

وبدلاً من ان ترى تحديداً دقيقاً « للصـورة المناسبـة » ـ هذا حتـى تتخلّـص من عموميتهـا وغموضهـا تتلاقـى وتعبـير ، « بعض الشيء » ، يزيد في ذينـك العمـوميّـة والغموض .

واذا اعتقـدت أن المثـل الآتـي بعـد « فانمـا يصـوره في الصـورة المناسبـة لذلك المعنى بعض الشيء » قد وضح الفكرة ، والمثل هو « كما يدرك معنى السلطان الاعظـم فيصوره الخيال بصورة البحر » ، اذا اعتقدت ان هذا المثل قد ساهم في عمليّـة التحديد الدقيق لا تلبث ان يخيبَ املك عندما تقرأ ما يتبعه من توضيح وشرح . وهذا مَثل على ذلك :

« كما يقولون البحر يَدُلُّ على السلطان وفي موضع آخر يقولون البحر يَدُلُّ على الغيظ وفي موضع

---

(1) المرجع ذاته . التوكيد لنا .

(2) المرجع ذاته ، ص 477 .

اخر يقولون البحر يدل على اهم والأمر الفادح »(1) .

وهكذا ينتفي وجود القواعد المحددة لتصرف الخيال ـ اللهم إلاّ حد « المناسب بعض الشيء » وحتى هذا الحد ـ اذا ما اعتبر حدًا على مضض ـ تتلاعب فيه ـ كما ترى في المقتبس الأخير ـ اهواء التقريرات الاعتباطيّة والاراء الشخصيَة .

ومع هذا يدعي ابن خلدون ان « علم التعبير علم بقوانين كليّة »

« ثم إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبنى عليها المعبر عبارة ما يقصُّ عليه وتأويله »(2) .

واذا حق لابن خلدون ان يعرّف « القوانين الكليّة » كما يشاء ، وهذه قاعدة منهجيّة عامة ، فانه يحقّ لنا ايضاً ان نستقصي مفاعيل هذا التعريف وان نميّز التمييز الدقيق بينه وبين ما تتناوله بحوث العلم المسؤول ويتداوله التقليد بهذا الخصوص حتى نعرف الفرق الشاسع الذي يفصل بين الاثنين .

ج ـ ابن خلدون والدكتور المسدي

وما يصح بالنسبة لهذه القضيّة بالنسبة لابن خلدون يصح كذلك ، وللاسباب ذاتها ، بالنسبة للدكتور عبد السلام المسدي . غير ان فارق الزمن بين الاثنين يضع الدكتور المسدي ، بفعل انحرافه عن التقليد المتعارف عليه حديثاً ، في موضع مسؤولية اضخم من مسؤوليّة ابن خلدون . ان في متناول يديه كثيراً من منجزات العلم الحديث مما يجعل تجاهله لمضامينها ضرباً من الاستلشاق الذي لا يليق بباحث مسؤول . واذا كان يجهل فعلاً تلك المنجزات اصبح تنطحه لهذه المواضيع ـ مهما كانت المبررات والبواعث ـ ضرباً من التطاول غير المستساغ .

IV ـ مفاعيل تصحيحيّة

وللمعالجات السابقة مفاعيل تصحيحية أخرى . ففضلاً عن أنها تبيّن مدى هلهلة مفهوم « القانون » في « قانون المطابقة » ، انها تكشفُ مدى اهتزاز المقدّمات التي يبني عليها الدكتور عبد السلام المسدي اصطلاحه هذا المدروس . يشتمل المقتبس التالي على مفاهيم ما نشير اليه :

« على ان روح الاختباريّة في اصوليّة ابن خلدون ، مما صادرنا عليه ابتداء ، هي التي وقت صاحبها من جموح العقلانية المجرّدة ، فلم يذهب هذا المنهج بصاحبه الى حد اسقاط التصورات التجريديّة على الوقائع الحادثة ، ولا الى حد اعتماد القوالب الماقبليّة في صياغة النواميس المحرّكة

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته .

للظواهر ، بل إن الخطّ الاختباري قد حتّم الاستناد الى مبدأين منهجيين : اولهما القول بان مسيرة الاحداث ليست عشوائية ولا هي تعسفيّة مطلقاً ، وانما تحكمها ضوابط داخليّة تمثل منطق انتظامها في الوجود ، وثانيهما التسليم بان العقل قادر على اشتقاق قوانين الظواهر من ذات الظواهر ، وذلك بانتزاعها عبر التجريد بعد المعاينة .

فكل حادث اذن معقول ، أي ليس من الظواهر ما ينقض مبدأ العليّة في التواجد ، فكل حدث حامل لدلالته في ذاته ، بمعنى أنه يحوي في صُلْبه نظامه التركيبي ، ثم إن كل معقول لا بُدَّ أنه يتعقلن اذ ليس من ظاهرة حادثة إلا والعقل متوصل إلى كشف بنائها التكويني القابع وراء تجلياتها »(1) .

V ـ مذاهب متعددة

يذهب الدكتور عبد السلام المسدي في هذه المقطوعة مذاهب شتى . يهمّنا منها فقط ما له علاقة « بقانون المطابقة » وبمقدّماته .

« ان روح الاختباريّة . . . هي التي وقت صاحبها من جموح العقلانية المجرّدة » وقد تبين لنا ، في معرض البحث في انواع الادراك ، ان هذا الحكم لا ينطبق انطباقاً صحيحاً على ما ذهب اليه ابن خلدون ـ هذا فضلاً عن ان « روح الاختباريّة » هو اصطلاح مطاط جدّاً : ـ مطاط الى حدّ ينفلش معه معناه إنفلاشاً يصعب على المدقق تبين حدوده .

وفي ما يشبه تفسير المقصود من « جموح العقلانية المجرّدة » وتوضيحه ، نقرأ : « فلم يذهب هذا المنهج بصاحبه الى حد إسقاط التصورات التجريديّة على الوقائع الحادثة » وهذا المنهج ، ما هو ؟ اليس اشارة الى « روح الاختباريّة في اصولية ابن خلدون » ؟ وهل يصح ان نعتبر هذا منهجاً ؟ .

أ ـ سلبيّات

وماذا يعني اسقاط « التصورات التجريديّة على الوقائع الحادثة » بالضبط ؟ ثم ، أوليس اصطلاح « القوانين الكليّة » في « علم الرؤ يا » تعبيراً مناسباً لمثل هذا الاسقاط ؟ واذا كان ، فإلى أي مدى « وقت » تلك « الروح الاختباريّة » « صاحبها » ، اي ابن خلدون ، من الإنزلاق في هذا المُنْزَلَق .

وكذلك قوله ، المفسر هو ايضاً ، « لمجموع العقلانيّة المجرّدة » : « ولا الى حد

(1) الدكتور عبد السلام المسدي ، الفكر العربي ، مرجع مذكور سابقاً ، ص19 . ويعترف الدكتور المسدي ، المرجع ذاته ص36 ، حاشية رقم13 بان « للدكتور محمد عابد الجابري إشارات دقيقة في صميم ما نحن بصدده ، وان اختلفت بيننا الرؤ ية التي تصدر عنها » . راجع مقاله : « ابيستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدّمة ابن خلدون » ـ مجلة « اقلام » ـ الرباط ـ مارس ـ اذار1979 ، ص8 -38 -39 -58 .

اعتماد القوالب الماقبليّـة في صياغة النواميس المحركة للظواهر » . فما هو المقصود منه على وجه التحديد والتخصص ؟ بمعنى عام وغامض يقدر القـارىء ان يتـكهّـن مضمونـه . ولكن ما هي فائدة هذا التكهن ؟ وما هي فائدة معرفة ذلك المضمون ـ عداً عن ان ابن خلدون كان ـ وبفرع وحسب ، لا على العموم ـ اختبارياً في نظريته في المعرفة ؟ انهـا ـ وعلى هذا المستوى من البحث ـ تقف مسلوبة الفائدة .

ب ـ ايجابيات

وننتقل من سلبيات تلك الروح الى ايجابيّـاتها فيما يتبع .

« بل ان الخط الاختباري قد حتم الاستناد الى مبدأين منهجيين: » . وهل تقدر ، كقارىء مدّقق ، ان تتجاهل التناسق بين « روح الاختباريّة » وبين « الخط الاختباري » ؟ ـ التناسق بالعموميّـة والغموض . وهذا في معرض البحث في « العلم » و « مقتضياته » ومنها « قانون المطابقة » !؟

ومن التمادي بالغمـوض والعمـومية الى التعنـت بالتضييق . « قـد حتّـم » . وفي الحالين يقع الكاتب في الخطإ ذاته : وضع النبّرة حيث لا تصح النبرة . رحم الله وايتهد (A. N. Whitehead) الذي صاغ وأشاع لغة الـ(Misplaced emphasis) (1) .

ثم هل هنالك حتميّـة ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، في مطلق علم تجريبي ؟ ثم كيف يحدد ما هو يشكو من التحديد « خط الاختباريّـة » ، كيف يحدد حد التحتيم مطلق شيء ؟ كيف « يحتّـم الاستناد الى » ـ .؟

VI ـ مبدآن منهجيّـان

واذا سألت عن «المبدأين المنهجيين» اللذين «يحتّمها» ذلك « الخطّ الاختباري » ، فماذا تجد ؟ .

أ ـ المبدأ الأول

« أولهما القول بان مسيرة الاحداث ليست عشوائية ولا هي تعسفية مطلقاً » فهل هذا مبدأ منهجي ؟ هذا وصف لواقع . وصحته ، كما خطأه ، تتقرر ، بمساعدة قاعدة المطابقة ، وبوجود او بعدم وجود الاحداث المعنيّـة به وعلاقاتها بعضها ببعض .

وبمقتضى صيغته العامّـة غير المحددة تلك لا يخضع لعملية التحقيق ـ العمليّـة التي تشتمل على قاعدة المطابقة وتطبيقها ـ المفيدة والحاسمة . وذلك لاننا نعرف انواعاً كثيرة من انماط المسيرات ـ « مسيرات الاحداث » . فمنها العشوائي ومنها « التعسفي » « مطلقا » .

---

(1) « التوكيد في غير محله » وذلك في كتابه العلم والعالم المعاصر (Science and the Modern World) .

فاية مسيرة بالضبط وبالتحديد تعني ؟ هذا شرط ضروري ينبغي ان يتحقق لهذه الصيغة حتى تصبح مرشحة للخضوع لمبدأ التحقيق وبالتالي للحكم المسؤول بصحتها او بخطإها . وما لم يتحقق لها هذا الشرط تبقى صيغة تزق كالسمكة ، من بين شباك الصيد العلمي للافكار والنظريات .

وهكذا يتبين ان ما يدعوه الدكتور عبد السلام المسدى مبدأ منهجياً ، « اولهما » ، ليس بالمبدأ المنهجي بل هو صيغة لموضوعة فكريّة تحتاج ـ في تقرير صحة ما تذهب اليه او خطإه ـ الى مبادىء منهجيّة معينة ومحددة . وإلا تحيّر الناظر فيها بمسؤولية علميّة فيما اذا كان عليه ان يحكم بصحتها ام بخطإها ـ هذا اذا كان غير متمرس بالمنهجيّة العلميّة ومتطلباتها . اما اذا كان ـ وهذا من جملة الفوائد التي يجنيها المتمرس بالمنهجيّة ـ فيرفض البحث فيها للعلل التي ذكرت . وهكذا فيوّفر على نفسه وعلى القارىء مزالق الضياع والتعثر وما تستجلبه من مرارة وخيبات أمل .

هذا فيما يتعلق « بأولهما » ـ ولا يحسبّن القارىء اننا تجاهلنا القسم الايجابي من هذا المبدأ : « وانما تحكمها ضوابط داخلية تمثل منطق انتظامها في الوجود » . غير انه يخضع للشروط والمتطلبات المنهجيّة ذاتها ـ مع بعض تعديلات طفيفة وتفصيلية تناسب المقام ـ التي سبق وذكرناها في معرض معالجتنا للقسم الآخر من هذا المبدأ : « اولهما » .

وماذا عن « ثانيهما » ؟

ب ـ المبدأ الثاني

« وثانيهما التسليم بان العقل قادرٌ على اشتقاق قوانين الظواهر من ذات الظواهر ، وذلك بانتزاعها عبر التجريد بعد المعاينة » .

يتجلى في هذا المبدأ ، كما في المبدأ الأول ، ضياع الكاتب بين « المنهجي » « والفكري » . هذا ايضاً ليس بالمبدأ المنهجي ـ انه بالاحرى صيغة لموضوعة فكريّة تضف ايماناً او واقعاً يتعلق بقدرة العقل على « التعرّف الى حقيقة الأشياء » . وهذا هو « مقتضى العلم » حسب ابن خلدون .

ويبقى الحكم بهذه المقدرة او بعدمها عملية تحقيقية تتطلب الشروط المنهجيّة المناسبة . كما تتطلب مساعدة فكرة المطابقة ـ وممارستها ـ لا كما اقترح ابن خلدون ولا كما صاغها الدكتور المسدي في بحثه المدروس هنا بل بطريقة تنسجم وما عرف في تاريخ تطور المدرسة الاختباريّة بمبدأ التحقيق .

ومن هنا يصبح القول التالي مثلا جيداً «لا إعتماد القوالب الماقبليّة في صياغة

النواميس المحركة للظواهر » ـ مع شيء من التعديل طبعاً يتناسب مع المقام ولا يهدد الفكرة الجوهريّـة :

2 ـ معقوليّـة الحوادث :

« فكل حادث إذن معقول » .

فهل هذا صحيح بالنسبة لكاتبه بفضل تعريفـات معينـة ومفترضـات تعبّـر عن مواقف صاحبها ؟ اذن ، إنما هو « قالب ما قبلي » وليست له قيمة تحقيقية او موضوعية على الإطلاق ـ اللهم إلا قيمة قد يكتسبها بالمصادفة ؛ اذ قد يتفق انه يصح . غير انه يبقى ، وحتى ان صح ، خطأ منهجياً كبيراً . انه يحاكم الاختباريات من زاوية قبليّـة . وهذا امر لا تقبل به المنهجيّـة العلميّـة المؤ تمنة . إنه يسلم عمليّـة التحقيق ـ الحكم بصحة او بخطإ الموضوعة المدروسة ـ للحظ والصدف والاتفاقيّـة . واننا وان كنا نرحب ـ معشر البشرَ ـ بنتائج هذه الظروف حينما تكون في مصلحتنا ، فاننا لا يسعنا الا ان نسجـل اعتـراض المنهجيّـة المسؤ ولة على مثل هذا التصرُّف . وربما كانت من المحاسن العمليّـة للمنهجيّـة المؤ تمنة ان تخضع نتائج تلك الظروف لسلطة الانسان العارف حتى يتحكم بها وبنتائجها تحكماً علمياً مفيداً .

I ـ محاسن المنهجيّـة

ولا ننكر هنا ـ بل ينبغي ان نقر ـ بان من محاسن المنهجيّـة ـ المحاسن العمليّـة ذات الابعاد النفسانيّـة انها ـ في مثل هذه الأطر ـ تعمل على ترويض الارادات الإنسانية ذات العلاقة والميول والبواعث ترويضها الترويض الذي يجعلها أكثر انسجاماً مع قيم العصر ومبادىء الحضارة ومتطلبات الانسانيّـة ونصائح الاخلاق السليمة .

فهل « كل حادث معقول » ؟ هنالك حوادث معقولة. وهنالك حوادث غير معقولة. فهل هذه مرشحة للمعقولية (1) ؟ نعالجها على هذا الأساس . ولكننا لا نعرف ماذا تكون النتيجة قبل التجربة والإختبار . وان تحكم مسبقاً بذلك ، لهو ان تتخطى حدود المنهجيّـة المؤ تمنة . هو ان تغامر متهوساً !

ولكن ماذا يعني الكاتب بذلك ؟ « أي ليس من الظواهر ما ينقض مبدأ العليّـة في

---

(1) يظهر ان هذا هو ما يعنيه الكاتب بذلك اذ يقول : « ثم ان كل معقول لا بد انه يتعقلن اذ ليس من ظاهرة حادثةٍ الا والعقل متوصل الى كشف بنائها التكويني القابع وراء تجلياتها » . واذا صحت اشارته الى افكار الدكتور محمد عابد الجابري بهذا الصدد في بحثه ابيستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدّمة ابن خلدون ـ مجلة « اقلام » ـ الرباط ـ مارس ـ اذار 1979 (ص-38 -39 -58) ، نقول اذا صحّت اشارته الى تلك الافكار طالت انتقاداتنا المعروضة هنا افكار الاثنين معاً . ويمكن ان تعمم هذا الملاحظات اكثر وأكثر .

التواجد » . وكيف تعرف ذلك . هل تعرف جميع الظواهر بدون استثناء ؟ ام انك تريد ان تجعل من هذا المبدأ مبدأ صحيحاً بفضل تعريفات منتقاه بقصد تحقيق هذا الغرض ؟ انك عندها مثل الذي يضحك على نفسه . إن التعريف لا يغيّـر الواقع .

وينتهي الى القول : « فكل حدث حامل لدلالته في ذاته ، بمعنى انه يحوي في صلبه نظامه التركيبي » .

أ ـ دلالة الحدث

فهل هذا يعني ان « دلالـة » الحـدث ، تكمـن فيما يحـويه في صلبـه من « نظـام تركيبي » ؟ فاذا كان هذا هو ما يعنيه ، وهكذا توحي لغته ، وقع في شرَك الخلط بين المعطى الموضوعي في عالم الاختبار وبين ما يضفيه العقل على هذا المعطى من معنى . « فالدلالة » هي اصلا اسهام العقل في عملية المعرفة . أما ما « يحويه الحدث في صلبه » اي « نظامه التركيبي » فهو مفروض من الخارج على العقل ؛ وليس للعقل ـ حتى ولو شاء ذلك ، وهو كثيراً ما يريد ويتمنى ذلك ـ اي تأثير فيه او عليه (1) .

ب ـ معيار عقلاني

ومن المقدّمات « لقانون المطابقة » حسب الدكتور المسدي في تفسيره لنظرية المعرفة الاختبارية الخلدونية الفكر الأوليّـة المعبر عنها في المقطوعات التالية . وهي مقتبسات من ابن خلدون ومن الدكتور المسدي متداخلة :

« انبرى ابن خلدون ينقد منهج المؤ رخين قبل ان يؤ سس ضوابط العلم تأسيساً متفرداً ، فعرّف العلم بشرائطه ، فذكر المعارف المتنوعّة وحسن النظر والتثبت ، ثم استطـرد الى بيان مصـادر الـزلل ومسببات الطعن في فن التاريخ فإذا هو يجيء بقواعد المنهج العقلاني ليتخذه حكماً على النقل وفيصلاً في أمر الأخبار ـ .

« يقول صاحب المقدّمة معللا منطلقاته :

« لأن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسـة وطبيعـة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤ من

(1) اننا نستثني هنا ما يذهب اليه ابن خلدون في المقتبس التالي :
« وهذا الكشف (الذي يتعرض صاحبه حينئذٍ للمواهب الربانيّة والعلوم اللدنيّـة والفتح الالهي) كثيراً ما يعرض لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يُدرك سواهم وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفليّـة وتصير طوع ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤ مروا بالتكلُّم فيه بل يعدون ما وقع لهم محنة ويتعـوذون منـه اذا هاجمهـم » ([ابـن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص469 -470) [البـاب الحـادي عشر ، من القسم السادس من الباب الأول ، « في علم التصوف »] .

فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادّة الصدق وكثيراً ما وقع للمؤ رخين والمفسّرين وأيمة النقل من المغالط في الحاكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرّد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها باشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار . » (المقدّمة ، ص 9) .

ج ـ بيان الخلف

« ويعود ابن خلدون الى هذا المعيار العقلاني بعد ان نضجت مقوماته خلال بسطه لموضوع علمه ، فيستدل بالخُلف على هذا البعد الاختباري ويوضح الشيء بضدّه اذ يشير الى مصادر الكذب في أخبار المؤ رخين قائلاً :

« ومن الأسباب المقتضية له ايضاً ، وهي سابقة على جميع ما تقدّم ، الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن لكل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لا بُدَّ له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه » (المقدّمة ، ص 35-36) .

« وهكذا يفضي هذا المنهج بان خلدون الى سنّ قانونه المبدئي الذي يتبوّأ منزلة المقوّم الأصولي لأنه يأخذ مسلك الكليات المطلقة ، ونعني بذلك **قانون المطابقة** باعتباره الثمرة الاختباريّة القصوى في منهج الإحتكام الى العقل والايمان بطاقة تجريد المعقول من مظانّ الوقائع والاحداث . ولم يكن شيء مما نستنبطه اليوم بخفيّ عن وعي ابن خلدون ، اذ نراه بصريح الادراك منظراً لقانون يلتمس به الوجه البرهاني على حد اصطلاحاته بنفسه :

« وأما الإخبار عن الواقعات فلا بُدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه ، وصارفيها ذلك اهم من التعديل ومقدّماً عليه ، اذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة ، واذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته بمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به وما لا يمكن ان يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » . (المقدّمة ، ص 33 - 37) (2)

II ـ طبيعة العمران

المقتبس الأول من ابن خلدون [المأخوذ من الصفحة 9 من **المقدّمة**] يتناول مجموعة من الأسباب التي تقود الى التورُّط في الخطإ في الأخبار . وبالمقابل الى النصائح او القواعد التي تُنْجِي من ذلك التوُّرط .

(1) يعني « التعديل » لدى ابن خلدون .

(2) الدكتور عبد السلام المسدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 19 -20 وص 36 . حاشية رقم 14 .

ومن هذه النصائح والقواعد ما يتعلّق مباشرة « بقانـون المطابقـة » . هذه هي ، حسب تقديرنا ، طبيعة العمران ، والاحوال في الاجتماع الانساني ، والوقوف على طبائع الكائنات .

أ ـ مقياس

وفي المقتبس الثاني من ابـن خلـدون [وهـو المأخـوذ من الصفحتـين 35 -36 من المقدّمة] يُرَكِّـزُ على الأسبق ـ أسبق بالاهميّـة ـ من هذه النصائح والقواعد : « وهي سابقة على جميع ما تقدّم » . فما هي هذه النصيحة ؟ العلم بطبائع العمران . « ومن الأسباب المقتضية له [اي الكذب] الجهل بطبائع الاحوال في العمران » .

ولما كان هذا المقياس الأهم في التخلص من الخطأ والأساس الامتن للبناء الصحيح استحق من ابن خلدون تفسيراً وتوضيحاً يفيان بالقصد ويليقان بالمقام .

يستند هذا المقياس ، حسب ابن خلدون ، الى موقف أونطولوجي ـ موقف من طبيعة الأشياء في الكون ـ وعلى وجه الخصوص في عالم العمران . وتنقسم هذه الأشياء ، حسب ابن خلدون بمقتضى هذا المقتبس الى نوعين : الذوات والأفعال . « فان لكل حادث من الحوادث ذاتاً كان ام فعلاً » .

وبقطع النظر عما اذا كان ذلك الشيء ، الحادث ، ذاتـاً او فعـلاً ، فلـه بطبيعـة الحال ، « طبيعة تخصه » . وهذه الطبيعة تخصُّه « في ذاته وفيما يعرض له من احواله » . إذْ « لا بُدَّ له من طبيعة تَخَصُّهُ في ذاته وفيما يعرض له من احواله » .

تعرّف الى هذه الامور ، وتنبه الى قاعدة المطابقة : (أن الصحيح من الأخبار هو ـ ما ينطبق على هذه الأمور ، فتأمن من الشطط . « فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحـوال في الوجـود ومقتضياتهـا أعانـه ذلك في تمحيص الخبـر على تمييز الصـدق من الكذب » .

« فقانون المطابقة » هنا مضمون . ولكن استكشافه ليس بالعمليّة الصعبة » .

تبقى عمليّة توكيده . ولا يتوانى ابن خلدون في الجهر بذلك . « وهذا أبلغُ في التمحيص من كُلِّ وجه » .

ونأتي الآن الى المقتبس الثالث [المأخوذ من الصفحات 33 -37 من المقدّمة] . وما ان نبدأ بقراءته حتى نتأكد من ان ما استكشفناه مضموناً في المقتبس السابق ، ونعني به قاعدة المطابقة التي تقرر ، بالاحرى تساعدنـا على تقـرير ، الصحـة في « الاخبـار عن

الواقعات » ، قد طغا على السطح واضحاً كل الوضوح . « وأما الأخبار[1] عن الواقعات فلا بُدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة » .

هذا هو نص ابن خلدون « لقانـون المطابقـة » . ان الصـحيح من الاخبـار عن الواقعات هو ما تطابق منها وطبيعة تلك الواقعات التي تخصّـها في ذاتها وفيما يعرض من احوالها .

ويكرّر ابن خلدون معيناً ما سبق ان أكّـده في المقتبس السابق معمماً : « وصار فيها ذلك اهم من التعديل ومقدَّماً عليه » .

ب ـ تمييز هام

ويتطرق هنا ابن خلدون الى تمييز معرفي مهمّ يحتويه ، حكمة عمليّـة ، مَثَـلٌ عامّـي شائع : «كلام بدّو شهود وكلام شهوده منه وفيه » . لقد ميّـز ابـن خلـدون بـين « الانشاء » وبين « الخبر » . وتكلم لغة « الفائدة » بينما الإطار يرجح لغة « الصدق » و « الصحَّـة » . « اذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقـط ، وفائـدة الخبـر منـه ومـن الخـارج بالمطابقة » . ولا شيء يمنع ان تكون « الفائدة » هذه ناتجة عن « الصحّـة » او « الصدق» .

ثـم يميّـز ابـن خلـدون ، وفي إطـار « قانـون المطابقــة » ، بـين « الامــكان » « والاستحالة » فيما يتعلق بموضوع الخبر . « فلذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعِهِ » . والمعنى المضمون هنا ذو بعدين : فإذا سمعت خبراً يتعلـق بموضـوع ما وعرفـت ، من دراستك لطبيعته التي تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله ، انه مستحيل وقوعـه ، استنتجت ، يقينياً ، ان الخبر باطل .

3 ـ حجة وتقييمها

وفي هذا الشق من الحجة نحن نوافق ابن خلدون .

غير أن من مضامين قولـه ايضـاً ، وهنـا تهتـز الصـورة بعض الشيء ، انـك اذا تعرّضت لخبر ذي موضوع وعرفت من دراستك بطبيعته التي تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله أنه ممكن وقوعه ، وهذا هو البعد الثاني من مضمون ابن خلدون ، فانك تقدر ان تستنتج ، حسب ابن خلدون ، ويقينياً ايضاً ، ان الخبر حق .

وفي هذا الشق من الحجّـة نحن لا نقدر ان نوافق ابن خلدون . وسبب ترددنا هنا

---

(1) وهذا يتضمن ان تشكيل « الإخبار » في الفكر العربي ، ص20 هي خطأ مطبعياً كان ام غير مطبعي ! اذ لو كان « الإخبار » لقال ابن خلدون بعدها في الجملة التابعة لها « في صدقه وصحته » . وهو لم يفعل .

في موافقتنا على حجته يكمن في التمييز الذي كان ينبغي ان يتنبه له ابن خلدون ، ولكنه لم يفعل ، بين امكان الحصول والواقع الحاصل . ذلك ان ليس كل ممكن حصوله حاصل فعلاً . وهنالك فجوة كبيرة ذات تبعات عملية ضخمة بين الحالين . والصحّة والحق والصدق تتقرر ، وبمقتضى قانون المطابقة ذاته ، بعد تصحيحه طبعاً ، لا بفضل امكانية الحصول بل بوقوع الحصول .

I ـ التسرّع

وفي الحالين ، في الشقّين من حجة ابن خلدون ، نرى أنه يتسرّع في قبوله باليقينية . وان عبرت هذه الظاهرة عن تفاؤلية متماديّة لدى ابن خلدون ، التفاؤلية التي نراها من كوّة القرن العشرين ضرباً من المراهقة العقليّة في تاريخ تطور الحضارة الانسانيّة ، فإننا من هذه الكوّة ذاتها نقدر ان نجد من وجهة نظر ابن خلدون لتلك الظاهرة بعض مبرّرات ـ وابرز هذه المبررات اعتزاز ابن خلدون باكتشافه للعلم الجديد !

المهمّ الآن تسجيل هذه الظاهرة : «بوجه برهانيّ لا مدخل للشك فيه» . والتحفظ تجاهها!

II ـ صيغة القانون

ونهي هذه المقطوعة باقتباس قانون المطابقة كما صاغه ابن خلدون نفسه :

« فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران (1) وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته بمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتدّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » .

« فقانون المطابقة » . هو بلغة ابن خلدون ، « القانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة » .

III ـ مجاله

وهو قانون مجاله « الاجتماع البشري الذي هو العمران »

ويلزمك ، بقصد تطبيقه التطبيق الصحيح والمؤتمن ، ان تميز في هذا المجال ، « الاجتماع البشري » او « العمران » ، ان تميّز فيه بين ثلاثة :

أ ـ « ما يلحقه من الأحوال لذاته بمقتضى طبعه » ، اي ، ما هو طبيعي من احواله .

ب ـ « وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به » . اي ، ما هو عارض عليه « فلا يُعتَد به » ،

---

(1) (نلفت نظر القارىء الى ان ابن خلدون يرادف بين « العمران » « والاجتماع البشري » . .

وبالتالي يمكن ان يُهمَل دون ان تخسر شيئاً مهماً بالنسبة لمعرفتك بهذا العمران .

ج ـ « ما لا يمكن أن يعرض له » أي ما يستحيل أن يحصل له .

IV ـ أضلاعُهُ الثلاثة

ويظهر ان ابن خلدون يعتقد بان هذا التمييز المثلث الاضلاع ـ ولما كانت (ب) ضلعه الثاني ، غير ذات بال ، اذ تطال « العارض الذي لا يُعتدُّ به » ، اصبح هذا التمييز ذا ضلعين اثنين فقط (أ) الامكان و (ج) الاستحالة ـ يظهر ، نكرر ، ان ابن خلدون يعتقد بان هذا التمييز هو **الشرط الضروري والكافي معاً** للوصول الى القصد المرتجى :

« وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه » .

4 ـ تقييم ونقد

لا يتمالك القارىء الناقد نفسه الى حَدّ يمتنع معه عن مواجهة ابن خلدون بسؤ ال محرج . وبشيء من التجني نقدر ان نذهب الى أنه محرج الى حَدّ يقلب محاولة ابن خلدون هذه رأساً على عقب .

I ـ سؤال

والسؤ ال هذا ؟ ما هو ؟

ما هي فائدة هذا القانون لعالم في علم العمران ؟ حتى يصيغ هذا القانون يجب على هذا العالم ـ حسب ابن خلدون ـ ان يكون متعمقاً في معرفته للعمران ـ على الأقل عليه ان يكون قادراً على « النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران » . وهذا النظر ينبغي أن يصل الى درجة من المعرفة تخول الناظر من التمييز « بين » الأحوال التي تلحقه لذاته بمقتضى طبعه » وبين ما يعرض له من الاحوال « التي لا يُعتدُّ بها » وبين ما لا يمكن ان يحصل له او « يعرض له » .

أوليست هذه هي بالضبط « معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم » ؟ [1] ومتى عرفت كل هذه الأشياء في « الاجتماع البشري » او « في العمران » ، فلماذا تتعب نفسك في صيغة « قانون الامكان والاستحالة » ؟

ان معرفتك بالامور التي تصح ان تكون شرطاً ضرورياً وكافياً لصيغة هذا القانون

---

(1) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، ص490 ، يقتبسها الدكتور عبد السلام المسدي ، « الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون » ، **الفكر العربي** ، مرجع مذكور سابقاً ، ص19 .

تجعل مردود هذه الصيغة غير ذي فائدة عمليّـة .

هذا فيما يتعلّـق بالعلم ذاته .

أما اذا أردت ان تؤ رّخ لهذا العلم ـ اذا اردت ان تغربل بين الحق والباطل فيما يقال عنه ، في أخباره ، فيبقى لهذا القانون اهميّـة ـ هذا اذا صمدت صيغة ابن خلدون له ، وقد تعرضنا لبعض نواقصها وشوائبهـا . فعلى أفضـل الإحتمالات ، يظـل مطلـب ابـن خلدون ـ اذا اراد ان ينقذ هذا القانون من مأزق التفاهة ـ مطلباً تعجيزياً بعض الشيء . عليك ان تكون من علماء العمران حتى تؤ رّخ للعمران .

II ـ صيغة ثانية للإنتقاد

يمكن ان يصاغ هذا الانتقاد ضد صيغة ابن خلدون « لقانون المطابقة » في نَصِّـه قانونَ استحالة وامكان بطريقة ثانية ومن زاوية مغايرة .

انه ضرب من الدوران في حلقة مفرغة . حتى تصيغ القانون يجب ان تعرف طبيعة العمران وما يعرض له من ذاته وما لا يمكن ان يعرض له وما يعرض له عرضاً فلا يعتدُّ به . ومتى صغت هذا القانون اصبحت بواسطته قادراً على تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب فيما يتعلق بأخباره « بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » . ولكن هذه هي بالضبط ما كوّنت نِقط انطلاقك . اذ لو كانت غير ذلك لما تمكنت من صيغة القانون !

III ـ تساؤلات

فهل هذا ما يعنيه الدكتور المسدي فيما يلي : ؟

« فمن موقع هذا البعد الاختباري ، وعلى أساس الايمان بقدرة العقل على عقل المعقولات ، او قل بتعبيراتنا المتولّـدة عن التصور الفلسفـي الحـديث ، على أسـاس الايمـان بقـدرة الانسـان على عقلنـة الموجودات ، انبرى ابن خلدون ينقد منهج المؤ رخين قبل ان يؤ سس ضوابط العلم تأسيساً متفـردا ، فعرف العلم بشرائطه ، فذكر المعارف المتنوعة وحسن النظر والتثبت ، ثم استطرد الى بيان مصادر الزلل ومسببات الطعن في فن التاريخ فإذا هو يجيء بقواعد المنهج العقلاني ليتخذه حكماً على النقل وفيصلا في أمر الأخبار .

« ويعود ابن خلدون الى هذا المعيار العقلاني بعد ان نضجت مقوماته خلال بسطه لموضوع علمه ، فيستدل بالخُلف على هذا البعد الاختباري ويوضح الشيء بضدّه اذ يشير الى مصادر الـكذب في اخبـار المؤ رخين »[1] .

لسنا ندري .

---

(1) الدكتور عبد السلام المسدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص19 .

ومن اهم الأسباب التي تدعونا الى التردد في الحكم ، سلباً او ايجاباً ، مجموعة التخبيصات التي يتورط فيها كاتب المقتبس . وليس المجال مجال بحثها وتفنيدها .

أما الإشارة التي جعلتنا نفكر بهذا المقتبس في هذا الإطار فهي التالية : « هذا المعيار العقلاني » . انها تذكرنا بصيغة ثالثة يمكن ان يّوجه نقدنا عبرها لصيغة ابن خلدون « لقانون الاستحالة والإمكان » . أنهّا صيغة طوطولوجيّة . ان صحتها مضمونة بفضل معاني تعابيرها .

IV ـ قانون « الامكان والاستحالة » والاختباريّة

ولكنه ، « قانون الاستحالة والامكان » ، اذا صحت فيه هذه التهمة خسر ، وبفضلها ان لا لسبب آخر ، خسر مضمونه الاختباري واصبح عبثاً غير ذي فائدة على عاتق « قانون المطابقة » خصوصاً اذا أصر عليه تعبيراً عن اختباريّة ابن خلدون .

واننا لنرى ، في هذا المطلب بالذات ، قيمته المنهجيّة والعلميّة . فهل هذا ما قصده منه ابن خلدون ؟ أن هذا جزءٌ على الأقل مما قصد يتبيّن للقارىء مما يلي :

« إن العلماء معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن اموراً كليّة ليُحكَمَ عليها بامر العموم لا بخصوص مادّة ولا شخص ولا جيل ولا أمّة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكليّ على الخارجيّات وايضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس(1) فلا تزال احكامهم وأنظارهم كُلُّها في الذهن ولا تصير المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، ولا تصير بالجملة الى المطابقة وانما يتفرّعُ ما في الخارج عمّا في الذهن من ذلك » (2) .

V ـ خارج اللعبة

ولسنا هنا بوارد الاستنتاج الذي يدركه الدكتور المسدي نفسه من هذا المقتبس ، ولا بوارد تقييمه التقييم الذي يستحق في ما يتبع حيث يقول :

« عند هذا الحدّ من الاستنطاق الجدلي يتيسرّ لنا التماس الركيزة المبدئية التي تجمعّت في صُلبها خصائص الاختباريّة في منهج البحث وطرق الاستقصاء داخل شبكة النسيج المعرفي في الفكر العربي ، وهي في الحقيقة ثمرة اصوليّة تولّدت عن رؤية تجريبيّة تتحرّى موضوعيّة البحث ومعقوليّة التشريح . هذه الركيزة بدت لنا متجسّدة في تواتر الطرح اللغوي ضمن حقول التقصي الأصولي ، فليس من مقدّمة او خطبة صَدَّر بها أقلام النظر النقدي مصنفاتهم على نهج الفكر الأصولي إلا وهي متضمنة للإشكال اللساني بغية تحسس نواميس الظاهرة اللغويّة من حيث هي اداة المعرفة وموضوع لها في الوقت نفسه » (3) .

(1) هذا نصٌّ لمبدأ القياس بالمشابهة . راجع كذلك ، طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة ، .
(2) المقدمّة ، ص 542 ، يقتبسها الدكتور المسدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 14 -15 . التوكيدات لنا .
(3) المرجع ذاته . التوكيدان لنا .

VI ـ قيمة القانون الخلدونية

نبغي ان نلفت نظر القارىء الى تعبيرين هامّين في هذا المقتبس : « خصائص الاختباريّة » ، « الرؤية التجريبية » . ذلك لأنهما يَشيران ، اذا ما عولجا بتأن ، وربط منطقي دقيق ، وموضوعية كافية ، وتعمّق مقصود ـ الامور التي لا نرى بيّناتٍ على ان الدكتور المسدي قد اعارها الاهتمام الكافي او أنه اذا فعل ، قد اضاع مفاعيل فعله هذا بتوجيهها وجهة إخرى تستولي على اهتمامه ـ وجهة اللسانيّات ـ يساعدان على تثبيت موضوعتنا . غير أن هذا ليس هو الأمر الأهم من ذكرهما . الأمر الأهم في هذه المَناسبةهو التقرب ، باسرع ما يكون التقرب وافصحه واصرحه ، الى تفهّم فكر ابن خلدون ـ وعلى الخصوص فيما يتعلق بقانون المطابقة .

أ ـ تجريبيتهُ

قلنا ونكرّر ان مطلب المطابقة يكتسب قيمته في نظريّة ابن خلدون المعرفيّة بصفته يعبّر عن الاتجاه التجريبي او الاختباري في فكر ابن خلدون .

ب ـ احساسٌ غامض

والدكتور المسدي يحسّ احساساً غامضاً ولكن جديّاً بهذا . ولهذا اقتبسناه . ولكن ابن خلدون كان دقيقاً جداً وحريصاً جدّاً في تعيين اختباريته وفي الربط بينها وبين « قانون المطابقة » ـ لا بنَص الاستحالة والامكان بل بنص مغاير له بعض الشيء .

التجريبيّة الخلدونية ـ ككل تجريبيّة ـ تبدأ بان المعرفة التجريبيّة تنطلق مما تقدّمه الحواس : « « بالغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات » .

واذا اعتقد احدُهم بان ابن خلدون هنا لا يتكلم عن نفسه بل عن « العلماء » ، ويبقى ان يبني جسراً يربط ما بين ما يعتاد عليه العلماء وما يؤمن به ابن خلدون نفسه بالنسبة لهذه القضيّة ، لقدّرنا اعتقاده التقدير الكافي واضطررنا بفضله الى الإشارة الى مقتبس مباشرٍ بين على صحة ما ندعيه بان ابن خلدون نفسه يتبنّى هذا المطلب الاختباري . واننا نعرف ان الاشارات من هذا النوع قد كثرت منشورةً هنا وهناك في المقدّمة . غير ان ابلغها في رأينا هو التالي :

« ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكُلّي للخارجي الشخصي (2) اللهمّ إلاّ ما (لا) (1) يشهد

(1) هذه ال (لا) ينبغي ان تحذف . وإلا لما استقام المعنى . إنها ـ على ما نقدّر ـ خطأ مطبعي .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ص516 .
(الفصل الرابع والعشرون من القسم السادس من الباب الأول : « في إبطال الفلسفة وفسادها) .

له الحسُّ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين » .

واضح هنا ان ابن خلدون يسكب فكرته في إطار المطابقة . وهذا يشدد من عزيمتنا . غير أنه يذكرها في إطار النص الذي يرتاح في احضان « الامكان والاستحالة » ؛ « ولعل في الموادّ ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي » . وواضح ان في هذا الاحتمال ضعف كبير في حجّة ابن خلدون ضد الفلاسفة . اذ ان هذا الإمكان لا يبرهن خطأهم . يحتاج ابن خلدون ـ ليحصل على بغيته ـ ان يبيّن ان هذا الإمكان يتجسد احياناً واقعاً ملموساً . وهذا ما اخفق ابن خلدون في تبيانه ـ ربما لاتكاله على قانون المطابقة في نصه المتمحور حول « الإمكان والاستحالة » . ولكننا بينا ان هذا النص ليس بالنص المؤتمن الذي يصح الاعتماد عليه .

ج ـ الكليّات والمحسوسات

ولكننا ينبغي ان نتذكر بهذه المناسبة ان ابن خلدون يتنبّه هنا الى أمر معرفي هام : أن الذهني الكلي ، او المجرّدات ، وبالرغم من نشأتها الأصليّة من المحسوسات ، ليست لتنتهي بحكم الضرورة ، مطابقة للمحسوسات . بكلمات ثانية هنالك امام عمليّة التجريد اكثر من اتجاه[1] ـ وبعض هذه الاتجاهات قد تقود العقل الى « معان » او مفاهيم غير ذات انسجام والعالم الخارجي .

ومن هنا تنشأ ضرورة المطابقة ، وبمعناها انسجام المعنى والمحسوس ، لا بمعنى انها تبدأ بالمحسوس ، كما في عملية التجريد ، بل بمعنى انها تنتهي عنده ، كما في عملية التحقق . وهذا هو بالضبط ما يشير اليه ابن خلدون في المقتبس المدروس :

« ولا تصير الى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر »
« ولا تصير بالجملة الى المطابقة وانما يتفرّعُ ما في الخارج عما في الذهن من ذلك » .

د ـ « دليله شهوده »

ونرجع الى تعبير « فدليله شهوده » ـ التعبير الذي يشهد على ان تجريبية ابن خلدون ، التجريبية التي يصح على قاعدة المطابقة ان تكون ركنها الأساسي بمعنيين مختلفين :

الأول ؛ بمعنى انها تبدأ منها ، فهي بداية كل معرفة تجريبيّة ؛
والثاني ، بمعنى انها تنتهي بها ، فهي المرجع الاخير في التحقق من صحة او عدم صحّة مطلق معنى ، تعبير ، نظرية ، او مبدأ اختباري .

(1) راجع ايضا لذلك ، المرجع ذاته ، و 549 -543 .

ولو تنبّـه الدكتور عبد السلام المسدي في بحثه : « الأسس الاختباريّة في نظرية المعرفة عند ابن خلدون » الى هذه النقطة الهامّـة ، لكان تنبهه هذا قاده ، الى أن الأساس الوحيد للمعرفة الاختباريّـة ـ هو البينة بمعناها الظاهرة التي تقدّم نفسها عنصراً في التجربة الانسانية .

VII ـ عودة الى المنهجيّـات

ومن هنا ، لما كان ورّط نفسه ، بالتفتيش عن « الأسس الاختباريّـة » ـ فضلل نفسه وحاول ان يضللنا معه . وربما ضلل الكثيرين من قارئيه . ولما كان ابن خلدون ـ او تفهم فكره ـ هو الغاية القصوى من هذه البحوث نرى أنه من الممكن أن تُرِيحَ القارىء الطمأنينة التي تبعثها فيه قراءته للمقتبسات التالية ذات العلاقة بموضوع المطابقة :

« وضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسمّوه بالمنطق . ومحصل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصيّة فيجرّد منها اولا صورا منطبقةً على جميع الاشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين او شمع ، وهذه مجرّدة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل »(1) .

أ ـ والحواس

وفي معرض عرضه « في علم تعبير الرُؤ يا » يأتي ابن خلدون على النص التالي :

« واعلم ان الخيال اذا القى اليه الروح مُدْرَكه فإنما يصوره في القوالب المعتادة للحسّ وما لم يكن الحسّ ادركه قط فلا يُصَوَّرُ فيه فلا يمكن من ولدِ اعمى ان يُصَوَّر له السلطان بالبحر ولا العدوّ بالحيّـة ولا النساء بالأواني لانه لم يدرك شيئاً من هذه وانما يصور له الخيال امثال هذه في شبهها ومناسبها من جنس مداركه التي هي المسموعات والمشمومات وليتحفظ المعبّـر عن مثل هذا فربما اختلط به التعبيـر وفسـد قانونه »(2) .

وفي هذا التدليل الكافي على ان المعرفة الاختبارية لدى ابن خلدون تنشأ اصلاً من الحواس وعبر « الآلات »(3) التي تختص بها. ومن هنا لا يقدر الاعمى ان يعرف صورياً ، البحر او الحيّـة ، او الأواني . واذا كان له ان يعرفها فعن طريق « الآلات » الجسمانية المختصّـة بها كالشم والسمع .

ب ـ تمييز غير خلدوني

غير اننا نُسيءُ الى تفكير ابن خلدون اذا فرضنا عليه تمييزنا بين العلوم العقليّـة الصرفة

---

(1) المقدمّة ، ص514 يقتبسها الدكتور المسدي ، في المرجع المذكور سابقاً ، ص36 ، حاشيته رقم 12 .

(2) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص477 .
(الفصل الثاني عشر ، من القسم السادس من الباب الأول : « في علم تعبير الرؤ يا ») .

(3) التعبير لابن خلدون ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص517 .

كالمنطق والرياضيات (او في لغتنا التعريفيّـة) والعلوم الاختباريّـة . دليلنا على ذلك انه يفتتح بحثه « في علم المنطق » بالمقتبس التالي :

« وهو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيّات والحِجَج المفيدة للتصديقات وذلك ان الأصل في الإدراك انما هو المحسوسات بالحواس الخمس(1) » .

هذا لا يعني اننا لا نقدر ، وبالاستناد إلى مجمل تفكيره ، أن نميّز عنه ومعه ، بين الادراك الاختباري ، اي المعرفة التجريبيّـة ، والادراك غير الاختباري .

VIII ـ عملية تنقيل في الإطار الخلدوني

ويتعرّض ابن خلدون الى وجهـة نظـر تصحُّ في إطار الادراكين : بالاحرى في اطار النوعين المذكورين من الادراك . لذلك ، وبالرغم من انه يتعرض لها في إطار الادراك غير الاختباري ، اذ انه يعالجها في إطار « علم التصوُّف » فإننا نقدر ان ننقلها وبدون اي تعديل ، لانها تصح على حالها ، الى إطار المعرفة الاختباريّـة . ويشجعنا على نقلها هذا انها تتصل اتصالاً قوياً « بقانون المطابقة » . يقول ابن خلدون :

« ثم ان هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا اذا كان ناشئاً عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين وليس مرادنا إلا الكشف الناشيء عن الاستقامة ومثاله ان المرآة الصقيلة اذا كانت محدّبة او مقعّرة وحوذي بها جهة المرئي فإنه يشكّل فيه مُعوّجاً على غير صورته وان كانت مسطحّة تشكل فيها المرئيُّ صحيحاً فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الاحوال »(2) .

وكما ان « الانبساط في المرآة » في هذا المثل في المعرفة الصوفية يرمز الى « الاستقامة للنفس » فإنه بالامكان جعله ، في إطار المعرفة الاختبارية ، يرمز الى الصحّة في النظر او مطلق آلـة من « آلات الجسـم ». ذلك ان الخلل في هذه يشـوه الصـورة المتلقـاة ـ « المحسوسة » ـ تماما كما يشوه « الإحـديداب » او « التقعـر » في المرآة الصقيلـة حقيقـة الكشف الصوفي .

ويمكن ان يُستَفَاد من هذه الصورة الرمزيّـة في عمليّـة التجريد كذلك ـ ونبقى مع هذا في إطار التفكير الخلدوني العام .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص489 .
(الفصل السابع عشر من القسم السادس من الباب الأول : « في علم المنطق » .

(2) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص470 .
(الفصل الحادي عشر ، من القسم السادس من الباب الأول ، : في علم التصوف ») .

غير انه اتى في إطار للتفكير الخلدوني يذكر بالمطابقة بمفهومها مطلباً من مطالب الاحكام الشرعيّة . وعبرها نقدر ان نقابل العالم « حسب ابن خلدون ، الدارس لقضايا العمران ، العالم الاختباري « والعالم » بمعنى « الفقيه » . « فالفقهاء « متعودون في سائر انظارهم الامور الذهنيّة والانظار الفكريّة لا يعرفون سواها »[3] .

5 ـ السياسي « والسياسة »

ومثل الفقهاء تماماً في رأي ابن خلدون العلماء العقلانيون والاختباريون . إنهم لا يصلحون للسياسة ، لانهم لا يجيدون عمليّة المطابقة ـ المرونة التي تتطلبها السياسة العمليّة . اسمعه يقول :

« والسياسة يحتاج صاحبها الى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفيّة ولعلَّ ان يكون فيها ما يمنع من الحاقها بشبه او مثال وينافي الكليّ الذي يحاولُ تطبيقه عليها ولا يُقاس شيءٌ من احوال العمران على الآخر كما اشتبها في أمر واحدٍ فلعلهما اختلفا في امور فتكون **العلماء** لاجل ما تعودوه من تعميم الاحكام وقياس الامور بعضها على بعض اذا نظروا في السياسة افرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يُؤ من عليهم ويلحق بهم **اهل الذكاء والكيس من اهل العمران** لانهم ينزعون بثقوب اذهانهم الى مثل شأن الفقهاء من الغوص في المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط .[2]

I ـ الفقهاء والعلماء

فالفقهاء والعلماء واهل الذكاء والكيس من اهل العمران لا يصلحون ، في رأي ابن خلدون ، للسياسة .

أ ـ مضمون غير مأمون

فهل نستنتج من ذلك ، ان ابن خلدون ، يرى ولو على الحدس والطبيعة وربما للمارسة المتورطة والاعتبار من الاختبار ، ان السياسة ليست علماً ـ وحتى انها لا تمكن ان تكونه ؟

وفي هذا الاتجاه يجدر بالقارىء ان يلحظ هجوم ابن خلدون نفسه على مبدأ المشابهة الذي اقترحه هو اساساً لعلم العمران ـ او كاحد اسسه .

ومن هم الذين يصلحون للسياسة في رأيه ؟ وما هي حسناتهم ؟ انهم العاميّون سليمي الطبع متوسطي الكيس :

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته . التوكيدات لنا .

« والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده اياه [اي الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة] يقتصر لكل مادّة على حكمها وفي كُلِّ صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختصّ به ولا يُعدّي الحكم بقياس ولا تعميم ولا يفارق في أكثر نظره الموادّ المحسوسة ولا يجاوِزُها في ذهنه كالسابح لا يفارق البر عند الموج قال الشاعر :

فلا توغَلنَّ اذا سبحت فإن السلامة في الساحل .

فيكون مأموناً من النظر في سياسته مستقيم النظر في معاملته ابناء جنسه فيحسن معاشُهُ وتندفع آفاته ومضارُّه باستقامة نظره . وفوق كل ذي علم عليم »(1) .

ب ـ معنى ثالث للمطابقة

وهكذا تتخذ المطابقة هنا ، في المجال السياسي ، معنى ثالثاً :

المطابقة بالنسبة « للاحكام الشرعية » « تطلب مطابقة ما في الخارج لها » . اي لتلك الاحكام ـ الحكم الشرعي هو القالب . وما في الخارج ينبغي ان يتقولب ليتمكّن من الدخول في هذا القالب دخولاً يستريح معه الداخل كما ينبغي أن يسترح اذا قرّر الإقامة الدائمة .

والمطابقة تلك هي « عكس الأنظار في العلوم العقليّة التي تطلُب في صحتها مطابقتها لما في الخارج » . وهذا النوع من المطابقة ، النوع الثاني ، النوع الذي بموجبه تتقرر صحّة الرأي الاختباري او الفكرة التجريبيّة ، يتطلب تفصيل هذه الفكرة او ذلك الرأي تفصيلاً ينسجم او يتطابق مع ما في الخارج من بينة . إنه يطلب ان يُفَصَّل الطربوش ، الرأي او الفكرة ، على قدّ الرأس تماماً ـ والا عُدّ غير مناسب . واذا فضلت لغة الخياطين والمتأنقين في الازياء ينبغي ان يتناسق الثوب ، وهو الفكرة او الرأي او النظريّة ، مع الجسم تناسقاً معقولاً ـ والا رفض الثوب واتهم الخياط في ذوقه .

أما المطابقة بالمعنى الثالث ـ المعنى السياسي ـ فهي عملية ـ حسب ابن خلدون وعلى ما يظهر من المقتبس المدروس ـ مرنة الى حدّ يصبح فيها تزبيط القالب هو جزء وحسب من المسؤولية التي تقود الى المطابقة المناسبة . الجزء الآخر هو إمكانيّة تزبيط المُعْطَى ـ رأساً كان ام فخذاً كثير الشحم في جسم ضخم ـ يمكنك ان تغير الطربوش فتفصل غيره . ولكنك ايضاً يمكنك ان تكسر الرأس او ان تقصّ بعض كيلوات من اللحم الزائد على الفخذ ! هذه هي السياسة الناجحة : انها ضرب من المطابقة التي يصح فيها قول المثل اللبناني ، لانها منزلة بين المنزلتين الأخريين ، المثل اللبناني القائِل . « لا يموت الديب ولا تفنى الغنم » !

---

(1) ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص542 -543 .
(الفصل الرابع والثلاثون ، من القسم السادس من الباب الأول : « في ان العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها ») .

II ـ التفرّع في اتجاهات متعددة

وتتفرّع نظرية ابن خلدون عند هذا المنعطف لتتخذ اكثر من اتجاه :

احد هذه الاتجاهات هو الاتجاه المعرفي ـ ويدور حول علاقة المطابقة بالمعرفة الاختباريّة . فعندما قال ابن خلدون في مقتبس سابق : « ولا تصير بالجملة الى المطابقة وانما يتفرّع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك » كان يعني اموراً كثيرة بهذا « التفرّع » .

نتساءل الآن عما يعنيه بالتفرع . ويجيب بلا تردد :

« كالاحكام الشرعيّة فإنها فروع عمّا في المحفوظ من أدلّة الكتاب والسنة . فتطلب مطابقة ما في الخارج لها »[1] .

هذا بعض ما عناه ، وهو امر ـ على اهميته وبالرغم من انطباقه على فكرة المطابقة الخلدونيّة ـ يبقى خارج إطار هذا البحث . ولكنه وفي نظر ابن خلدون نفسه ، يذكر بما له علاقة بهذا البحث حيث يقول مُردفاً مباشرة على ما سبق :

« عكس الانظار في العلوم العقليّة التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج »[2] .

وهذا هو بالضبط ما نعنيه باللجوء الى البينة الموضوعية ، عبر فكرة المطابقة وفي ظل قاعدتها ، للتحقق من صحة او عدم صحّة النظريات الاختباريّة .

واذا كان اصطلاح « العلوم العقليّة » مضلّلاً لك ههنا ، فمن الضروري ان نتنبه الى ان ابن خلدون يستعمل هذا التعبير ليشير الى نوعي العلم الحديث معاً : العلوم التعريفية (او العقليّة) والعلوم الاختباريّة . وهذا بالمقابل على ما اصطلح على تسميته بالعلوم النقليّة كالفقه والحديث مثلا .

III ـ الموضوعة واثباتها

وهكذا يصبح ما ذهبنا اليه من مهمة قاعدة المطابقة الاختباريّة مفهوماً من جهة ومدعوماً بمعنى أنه يعبّر عن رأي ابن خلدون من جهة ثانية . وهذا هو موضوع بحثنا المباشر .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 542
(الفصل الرابع والثلاثون ، من القسم السادس من الباب الأول « في ان العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها ») .

(2) المرجع ذاته .

« دور القوانين السياسيّـة »

1 ـ مسألة أفلاطونيّـة :

قامت منذ أيام أفلاطون مسألة في النظريّـة السياسيّـة : مسألة لم تزل قائمة حتى اليوم : أيهُّما افضل حكم الفيلسوف ام حكم القانون ؟

وقد انتقل أفلاطون ، عبر تطوره الواقعي ، من تفضيله لحكم الفيلسوف الملك الى تفضيله لحكم القانون . غير ان مغزى هذا الإنتقـال ينبغـي ألاّ يساء تفسـيره . المعنـى الحقيقي له ـ بعد الدراسة والتدقيق ـ هو ان التفضيـل يتناول ، مع ما يتناوله ، التعرّف الى الظروف المساعدة والمحيطة بكليهما معاً . والقرار يكون ، حسب الظروف . فحسب ظروف معينة ومعطيات محدده يصبح حكم الفيلسوف الملك هو المفضل . وأما حسب ظروف مغايرة ومعطيات اخرى فيصبح المفضل هو حكم القوانين .

2 ـ موقف ابن خلدون :

همنا ان نتعرّف الى موقف ابن خلدون من هذه المسألة . وهمنا اكثر من موقفه ان نتعرّف الى أسباب هذا الموقف والى خلفياته الحضارية وإطاراته العمرانية والدينيّـة .

I ـ طبيعة الملك : واعتباطيته

« لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّـب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانيّـة كانت احكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم لحمله اياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه وشهواته »(1) .

يتضح من هذه المقطوعة أنَّ ابن خلدون لا ينفى امكانية كون حكم الملك ـ بقطع النظر عما اذا كان فيلسوفاً ام لا ـ هو الحكم الافضل . لنا بينتان تساندان هذه الموضوعة :

الأولى ، نقرأها في هذا المقتبس بالذات : « كأحكام صاحبه (صاحب المُلك) في الغالب . . . » . فهي إذن ، ليست دائماً وابداً « جَائزة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق . . . » .

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص190 .
الفصل الخامس والعشرون ، من القسم الثالث من الباب الأول ، « معنى الخلافة والإمامة » .

والثانية ، نقرأها في فصل سابق وتقول :

« فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه»(1)

فإذا جمعنا البيّنتين معاً اكتشفنا موقف ابن خلدون من حكم الملك . إنه الافضل حينما تكون تلك الملكة (اي العلاقة بين السلطان والرعية) وتوابعها من الجودة بمكان . قد يحصل هذا ولكنه قلما يحصل .

« على الغالب » العكس هو ما يحصل . وهذا الغالب هو تحكم السلطان بالرعية التحكم المجحف بحقّهم والذي تسيطر عليه الاعتباطيّة .

II ـ بين السلف والخلف

وتتخذ هذه الاعتباطيّة بُعْداً زمنياً ايضاً مما يزيد في اعتباطيتها ويجعل طاعة الملك اعسر :

«ويختلف ذلك باختلاف المقاصِد من الخلف والسَّلَف منهم فتعسُرُ طاعتُه لذلك(2)

ومما يزيد الطينَ بلّة أن بعض الرعيّة ، على ما يظهر ـ خصوصاً أولئك الذين تحميهم عصبيّة ، فيقومون بالمدافعة ـ أو بلغة الحقوق الطبيعية أو القانون الطبيعي «بالمطالبة ـ عن حقوقهم » ـ المطالبة التي تفضي الى الفوضى .

« وتجيءُ العصبيّة المفضية الى الهَرْج والقَتْل »(3) .

وهكذا ، وفي إطار المعطيات الطبيعية ـلحالة الإضافة(4) تلك ، تنتهي الحالة بالملك ـ على الغالب ـ الى الفوضى غير الآمنة ـ الفوضى المدمّرة للدولة والعمران .

عند هذا المنعطف من تطور الأحداث تتوضّح الحاجة الى القوانين حسب ابن خلدون ؛

« فوجب أن يُرجَعَ في ذلك الى قوانين سياسيّة مفروضة يُسلّمها الكافّة ينقادون الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم »(5) .

وتنتقل الطاعة من قِبَل الرعيّة ـ الكافّة ـ من كونها موجَّهَة الى الحاكم الى كَوْنها موجّهة الى القوانين : « يرجع في ذلك الى قوانين سياسيّة مفروضة يسلمها الكافة **ينقادون الى أحكامها .**» تحِلُّ القوانين السياسيّة ، هكذا ، محل السلطان او الملك . بالأحرى

(1) المرجع ذاته ، ص188 .
(2) المرجع ذاته ، ص190 .
(3) المرجع ذاته ، ص190 .
(4) المرجع ذاته ص188 .
(5) المرجع ذاته ، ص190 .

تدخل القوانين السياسيّـة اللعبة دخول المؤ ثر . لا يختفي الملك او السلطان اختفاءً تاماً . بل تحلُّ القوانين السياسيّـة مكانها بين الملك والرعيّـة .

III ـ الملكة تتعقّد

وهكذا تصبح الملكة ، اذا شئت ، وهكذا شاء ابن خلدون [« فالسلطان من له رعيّة والرعيّة من لها سلطان والصفة التي له من حيث اضافتُـه اليهـم هي التـي تسمّـى الملكة] [1] نقول هكذا تصبح الملكة علاقة غير مباشرة . لقد أصبحت الآن تمُرّ بالقوانين السياسيّة .

3 ـ دور القوانين السياسيّـة :

وتأثيرها ؟

« واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتبَّ امرُها ولم يتم استيلاؤُها سُنَّـةُ الله في الذي خَلَوْا من قبلُ » [2] .

فإذا سألت عن الدور الذي تلعبه تلك القوانين ، وقد سألت ، فهـو ، وبكلمـة واحدة ، في لغة هذا المقتبس : « الاستتباب » ، استتباب امر الدولة . « فالدولة ، اذا خلت من مثلِ هذه السياسة لم يستتِبَّ أَمْرُها » .

انها تقضي ، او بالأحرى تضبط الى حدّ كبير ، فوضويّـة الإعتباطيّـة في الدولة . وأنها تضبط الى حد القضاء على فوضى الاعتباطيّة بالنسبة للرعيّة فهو أمر واضح مما تقدّم: « يـرجع في ذلك الى قوانين سياسيّـة مفروضة يُسلِّمُها الكافّـة **ينقادون الى احكامها . فالرعيّـة تنقاد الى احكام تلك القوانين** ، وبانقيادها هذا تقضى ، او هكذا يؤ مَّـل ، على ما « تجيءُ به العصبيّة » اي « الهرْج والقتل » .

أما بالنسبة للسلطان ، للملك ، فهل تضبط اعتباطيّـة قراراته ؟ جزئياً ، نعـم . وإلا ، فلماذا يفتتـح ابـن خلـدون هذا الفصـل « بحقيقـة الملك » ؛ « ومقتضاها » ، وبمفاعيلها ـ اي « كانت احكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم لحمله إيّاهـم في الغالـب على ما ليس في طوقهـم من اغراضـه وشهواته ؟ وتأتي تلك الاحكام ـ في ظل القوانين السياسيّـة المذكورة ، إذن ، لتحدّ ، على الأقل ، من هذه الاعتباطيّـة ـ اعتباطية الملك .

(1) المرجع ذاته ، ص188 .
(2) المرجع ذاته ، ص190 .

4 ـ القوانين نوعان :

ويختلف دور تلك القوانين باختلاف نوعها . وهنـاك ، حسـب ابـن خلـدون ، « سياسة عقليّـة » « وسياسة دينيّـة » :

« فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها كانت سياسة عقليّـة واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرعها كانت سياسة دينيّـة »(1) .

وهكذا تقف السياسة العلمانية والسياسة الدينيّـة جنباً الى جنب في هذه الحجّـة من تفكير ابن خلدون . وترى فيها مدى اطلاعه التاريخي وانفتاح تفكيره عليه(2) . فهل تريد ان تعزو هذه الفائدة الى التاريخ ام الى انفتاحية ابن خلدون ؟ ام للاثنين معاً ؟

غير ان الاهم من هذا لنا الآن هو ان نتعرف الى دور كل من هاتين السياستين كما تَصوّره ابن خلدون . يقول في الثانية ، اي « السياسة الدينيّـة » :

« نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة »(3) .

I ـ فائدة الاولى

ومن هنا نستنتج ، بمعاونة بعض المعلومـات الأخـرى(4) ، أن نفـع الأولى ، اي « السياسة العقلية » بلغة ابن خلدون ، والسياسة العلمانية بلغتنا ولا نستخدم اصطلاح « الوضعيّـة »(5) لأن ابن خلدون استخدمه للاشارة الى مفهوم مغاير وهكذا فنفتـح على القارىء باب الالتباس ، نقول اننا نستنتج ان نفع الأولى ، حسب ابن خلدون ، يقتصر على « الحياة » الدنيا .

غير ان هذا الجواب ينبغي ان لا يكون كافياً لنا عن تساؤ لنا المدروس . ذلك انه بصيغته العامّـة ـ لا يفيدنا بشيء . وهذه الصيغة تقول انهما نافعتان . وفضلاً عن كون هذا الجواب عاماً ، ينقصه ايضاً انه لا يميّـز بدقة ـ بالاحرى لا يميّـز ابداً ـ بـين دوري السياستين . كلتاهما نافعة . هذا فيما يتعلـق بصيغتـه الايجـابية وذات العلاقـة الدقيقـة بالسؤ ال المطروح .

---

(1) المرجع ذاته ، ص190

(2) راجع كذلك ، المرجع ذاته ، ص44

(3) المرجع ذاته ، ص 303 .

(4) المرجع ذاته ، ص 303 .

(5) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, A Study In The Philosophic Foundation of the Science of Culture, George Allen and Unurin ltd. London, 1957, P. 75. «... The Transmited, which Ibn Khaldûn also calls the positive (wad' iyya) Sciences»

II ـ والثانية

وثم انه ، وبمهمته السلبيّـة او شبـه السـلبيّـة ، اذا ما نُظِـرَ اليه من زاوية الدقـة العلميّـة ، لا ينبئُنا بدور ايهما بل بالمحيط الجغرافي ـ لو تسامحتم بالتعبير ، الذي يتم فيه دورهما . احداهما في الدنيا والثانية في الدنيا وفي الآخرة .

قيمة الإشـارة الى هذا الإطـار انـه يصـح ان يعتبـر تقديمـاً لشرح كلا الـدورين وتفصيلهما وتوضيحهما .

غير انّ ذلك يَمُرُّ ، في عرف ابن خلدون كما يتجلّـى في بحثه موضوع الدرس ، عبر رحلة تتناول قضايا لا يصح الاستلشاق بها او اهمالها .

5 ـ النظرة الغائية للكون وللإنسان

I ـ رجوع تاريخي

عرفت الحضارة الانسانية هذه النظرة عن طريق النَصّ الاغريقي لها . وانسجمت هذه النظرة فيما بعد ، انسجاماً كاملا والنظرة الدينيّـة . فكان من نتائج التعاون بين تلك النظرة والدين اعطاء قوّة دافعة لتلك النظرة ـ هذا عدا عن البريق الذي اضفـاه عليهـا الايمان فشعّث بفضل نور العقل وحرارة الإيمان شعًّا اقوى من السابق . وبقيت هكذا حالها حتى بزوغ فجر العلم الحديث وفلسفة العلم الحديث ومنهجيّـة العلم الحديث .

II ـ موقف ابن خلدون

وفي هذا الإطار ـ اطار تطور تاريخ هذه القضيّة يقف موقف ابن خلدون منها معبّراً عن مرحلة هامّة من مراحله . فما هو نصّ ابن خلدون لهذه النظرة ـ النظرة الغائية للكون والانسان ؟ وما هي تبعاتها الحضاريّة . وما هي مضامينها المنهجيّة ؟

يقول ابن خلدون في ذلك :

« وذلك أنَّ الخلق ليس المقصودُ بهم دنياهم فقط فإنهّا كُلّها عبثٌ وباطل اذ غايتها الموت والفناء والله يقول أفَحسِبْتم إنما خلقناكم عبَثاً فالمقصود بهم إنما هو دينهُم المفضي بهم الى السعادة في آخرتهم صراطُ الله الذي له ما في السموات وما في الارض »(1) .

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .

III ـ نصوص داعمة

ولقد كثرت النصوص في المقدّمة المعبّرة عن هذه النظرة . نكتفي هنا بنَصٍّ واحد منها وحسب :

« واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لَمْ يكمُل وجودهم وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم »(1) .

IV ـ بُعدان اثنان ؟

واذا كان للنظرة الغَائية في الكون بعدان اثنان : الأول ، يتعلق بالكون ككل ، والثاني يتعلّق بالانسان . يقول الأول : « إن للكون غاية » . ويزدوج هذا المبدأ الوصفي عندما يسانده مبدأٌ آخر تقييمي : « ان تلك الغاية للكون هي أفضل الغايات التي يمكن أن تفصّل له » . ويقول الثاني : « ان للانسان غاية من وجوده » . وكما في الأول ، كذلك هنا يردف فوق هذا المبدأ الوصفي مبدأ تقييمي كذلك : « وهذه أفضل الغايات التي يمكن أن تفصَّلَ له » .

V ـ وصف لواقع وتقييمه

أن للانسان غاية من وجوده ، وأن هذه الغاية قد قررها الله ، وأنَّها تكمن في اقصى مبتغاها بتحقيق « سعادتهم في آخرتهم » ، وان تلك الغاية لا تقتصر علِى « دنياهم » ، « لأنها كَلُّها عَبَثٌ وباطلٌ إذْ غايتها الموت والفناء والله يقول افحسبتم انما خلقناكم عبثاً » ، ـ كل هذه أمورٌ لا تحتاج الى تبيان وتوضيح في هذين المقتبسين .

وهكذا تتوفّر معلومات على ان ابن خلدون يؤمن على الأقل ببعد من الاثنين اللذين تنطوي عليهما النظرة الغائية في الكون والانسان . ومن يؤمن بهذا البعد وبالله يومِن ، بفضل إيمانه الديني ، بالبعد الآخر لتلك النظرة .

VI ـ « معنى الحياة الدنيا »

يبقى ان نلحظ ان الحياة الدنيا ، في هذا الإطار ، « كلها عبثٌ وباطل » . « إذ غايتها الموت والفناء » . هذا يعني انه بالرغم من أن النظرتين : العلمانيّة والدينية ، تتجاوران متحابتين احياناً لدى ابن خلدون . وذلك على قدَم المساواة . فإنهما ، وان في ظل ظروف مختلفة ، تتكئِان : كل منهما على احدى كفتي ميزان ترتفع باحداهما كفة لتهبط بالاخرى الكفة الثانية . ومن هذه الكوّة تُرى السياسة أَمةَ الدين(2) .

---

(1) اشتُهِر هذا القول للغزالي .

6 ـ تساؤل ملغوم : والحقوق الطبيعيّة ؟

ونتساءَل نحن ، في هذا السياق ، وليس تساؤُلنا هذا بالتساؤ ل البريء وانما هو تساؤ ل ملغوم ـ تساؤُ ل يصح ان يعتبر من فصائل « تساؤ ل العارف ، هل هناك علاقة ـ علاقة عكسيّـة ، بين هذا المعتقد بعبثية الحياة ـ النظرة المتشائمة الى الحياة ، وبـين عدم الاهتمام بالحقوق الطبيعيّـة ؟ وبالتالي بالقانون الطبيعي . ألا يؤ ثر الاعتقـاد بان ليس في الحياة ما يستحق الاهتمام الشديد على من يطلب منه ان يتحمَّـل مسؤ وليات الدفـاع ، وخصوصاً اذا كان هذا الدفاع مما يتطلب التضحيات الجسام ، عن حقوق تهضم ويستُهان بها ؟ اننا لمن أنصار الجواب الايجابي عن هذا التساؤ ل . غير اننا لا نرى من المنهجيّة العلميّـة ان ندفع بجوابنا هذا الى ابعد من ذلك . والتلميح هنا اقوى من التصريح !

هذا التكهن ، اذا صح ، يذكّرنا بإِحدى نتائج الاعتقاد بهذه الصيغـة الخلـدونية للنظرة الغائية في الكون والإِنسان .

ونرى في هذه النظرة ، وبالرغم من تشاؤُميّتها ، مبرّراً يسوّغ التشريع .

7 ـ مبر ر التشريع

اذا كانت للانسان غاية مقرّرة له من وجوده على هذه الارض وعبر هذه الحياة ، واذا كان هنالك من هو أدرى منه بها ، أصبح من مسؤ وليات هذا الأخير أن يقرر ، وبالنسبة لجميع ما يتصل بها من أمور وقضايا ، عن صاحب العلاقة .

« لإِن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيّب عنهم من أمور أخرتهم »(1) فمعرفة الشارع تبرّر تقريره للأمور . ومن الطبيعي أن تكون قرارات صاحب المعرفة أفضل من قرارات المفتقر اليها .

ولكن هل تقتصر هذه المسؤ وليّـة ـ مسـؤ ولية التشريع على الأمـور التـي يكون الشارِعُ اعلمَ من الكافة بها » ؟ كما يتضمّن هذا المقتبس : « إن الشارع اعلم بمصالـح الكافة فيما هو مغيّب عنهم من امور آخرتهم » . اذا كان هذا التفسير الحرفي ، الدقيق هو التفسير الصحيح لموقف ابن خلدون ، اقتصر حقل التشريع المبرر هذا على ما هو مغيّب عنهم (اي عن الكافة) فقط .

ويبقى الباقي ، وهو جميع ما يتعلّـق بما يعرفونه من امور دنياهم ، من اختصاصهم هم وحدهم . ويصبح كل تقرير بالنسبة لهذه المنطقة تشريعاً غـير مبـرر وبالتـالي غـير مقبول .

غير ان ابن خلدون يذهب الى عكس ذلك مما يعني ، وبطريقة تقتربُ من الحسم ،

(1) المرجع ذاته ، ص190 .

انه لا يعني حرفياً ما يقترحه او يتضمنه مقتبسه السابق ـ او انه لا يعنيه حرفياً ـ البرهان انه يكلف الشارع ، وبوجه شرعي على ما يظهر ، بالتشريع لا للحقل المتعلّق بأمور آخرتهم وحسب وكذلك بأمور دنياهم :

« ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الاحكام الشرعيّة في احوال دنياهم وآخرتهم »(1) .

وبقدر ما يتبرر التشريع نضرب الحريّة . وبقدر ما تتسع دائرة التشريع المبرر بقدر ما تضيق ، باطّراد عكسي ، رقعة الحريّة .

8 ـ الحريّة تتقلّص :

ويطال هذا التقلّص الحريّة مدىً وعمقاً . وتزداد تأزماً المشكلة المتأزمة اصلاً عندما يتأكد مبدأ المسؤولية الفرديّة عن اعمال الفرد :

« واعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادِهم من ملكٍ او غيره قال ﷺ انما هي اعمالكم تُرَدُّ عليكم » . (2)

فكيف يكون الانسان مسؤ ولاً عن اعمال لم يقررها بنفسه ؟ ـ هذا بقطع النظر عن معرفته لها ام عدم معرفته .

فهل تصح هذه المسؤ ولية ؟ وفي اي سياق للحريّة ؟
وهل يعطي سياقٌ مثل هذا السياق الحرّية ما تستحقه من احترام وتقدير ؟
ام ان تقييدها بمثل هذه القيود هو وضعها في مأمن من اخطار العواصف التي يمكن ان تعصوصف بها والأعاصير !؟

9 ـ الحكمة السياسيّة :

وينعكس هذا الأمر على دور السياستين : العقليّة والدينيّة : على الأولى سلباً ، وعلى الثانية ، إيجاباً .

« فجاءت الشرائع بحملهم (3) على ذلك (4) في جميع احوالهم من عبادة ومعاملة حتى في المُلْك الذي هو طبيعي للاجتماع الانساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل مَحوطاً بنظر الشارع فما كان منه بمقتضى القهر والتغلّب وإهمال القوّة العصبيّة في مرعاها فجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسيّة »(5) .

(1) المرجع ذاته ، ص190 -191 .
(2) المرجع ذاته ، ص190 .
(3) اي حمل « الكافة » .
(4) يقصد بذلك ما يؤ دي بهم الى سعادتهم .
(5) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص190 .

وتأتي ، هكذا ، الشرائع الدينيّة لتلعب دور الموّجه في العبادات وفي المعاملات : « في جميع احوالهم من عبادة ومعاملة » .

ويصبح الملك من هذه الزاوية انواعاً مختلفة . ومقتضى « الحكمة السياسيّة » ينْهِي : ان الملك الذي يقوم بمقتضى القهر والتغلُّب وإهمالِ القوّة العصبيّة في مرعاها فجورٌ وعدوان ومذموم عنده »[1] .

واذا كانت طبيعة الملك بل معناه « وازعاً له الغلبة عليهم واليدُ القاهرة » فكيف يكون هذا بالذات « مذموماً عنده » أي عند الدين ؟

« فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطانُ واليدُ القاهرة حتى لا يصل أحدٌ الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك »[2] .

فهل هذا تناقض فاضح يتورّط فيه ابن خلدون ؟
ام انه تناقض ظاهري وحسب ؟ واذا كان ظاهرياً فقط ، فما هو المعنى الاصيل ، من حيث خلفيّاته ، الذي يخرجه من هذا التناقض نظيف الكفّ ؟

10 ـ السياسة :

ويَذُرُّ هذا التناقض ذاته قرنيْه في إطار النوع الثاني من الملك : في السياسة .

« وما كان منه بمقتضى السياسة واحكامها فمذمومٌ أيْضاً لانه نظرٌ بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نُوراً فما له من نور »[3] .

ومرّة ثانية ، كيف توفق بين ذم الدين للسياسات العلمانيّة ما لم تفترض ، الامر الذي يفترض عكسَه ابن خلدون ، بوجود التناقض بين الدين والعلمانيات ؟

ام ان « مذموم » في هذا السياق لا يعني « سيء » او « مرفوض » بل يعني أنه ليس على المستوى المطلوب . انه هنالك ما هو افضل منه .

ويأتي تفسير ابن خلدون بعد برهة من هذه الحجّة ليثبت لا لينفي المشكلة التي نشأت سابقاً فيبقي عليها كما هي بدون اي تعديل او تبرير :

« واحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط يعلمون ظاهراً من حياة الدنيا »[4] .

نفهم من هذا ان يقال انها ، ولذلك ، غير كافية . اما ان يقال انها مذمومة بمعنى

(1) اي عند الدين .
(2) المرجع ذاته ، ص43 .
(3) المرجع ذاته ، ص190 .
(4) المرجع ذاته .

مغاير لمعنى « غير الكافي » ، فهذا مما لا يزيح كابوس هذه المشكلة الخلدونيّة عن اهتمام القاريء الناقـد .

11 ـ الملك الطبيعي والخلافة « والسياسي » :

وينشأ من البحث تمييز آخـر للمُلك ـ ذلك الـذي يميّـز الملك عن الخلافـة وعـن السياسة :

I ـ « قصد الشارع »

« ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائـع حمـل الكافّـة على الاحـكام الشرعيّـة في احوال دنياهم وآخرتهم وكان هذا الحكم لاهل الشريعة وهم الانبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء فقد تبين عن ذلك معنى الخلافة وان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيويّـة ودفع المضارّ والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخرويّـة والدنيويّـة الراجعة اليها اذ احوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به »(1) .

II ـ مقاييس

وتبرز في هذه المقطوعة مقاييس مختصرة وهامة وحاسمة :

أن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة .

وأن الملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظـر العقلي في جلـب المصالـح الدنيويّـة ودفع المضار .

وان الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخـرويّـة والدنيويّـة . وعن طريق المقياس تقرأ تدرُّجاً في سلّـم الحكم :

اولى درجات هذا السلم هو الحكم او الملك الطبيعي ويحكم فيه بمقتضى الغرض والشهوة .

وثانيتها هو الحكم السياسي حيث يحكم بمقتضى النظر العقلي . غير ان مهمّـة النظر العقلي ليس التفتيش عن الصحيح والخطأ(2) . وانما « جلـب المصالـح الـدنيويّـة ودفـع المضار » .

وثالثتها هي الخلافة . وهي حمل الكافة على مقتضى النظـر الشرعـي في مصالحهـم

---

(1) المرجع ذاته ، ص190 -191 .

(2) راجع لأهميّـة هذه الملاحظة الحضارية ، « الاخلاق والمجتمع » ، للمؤلـف ، طبعة ثالثة بيروت 1974 ، « مقوّمـات الالتزام » ص15 -16 .

الاخرويّـة والدنيويّـة .

III ـ المصلحة العامّة

ومن هذا يتبين ان مصلحة الرعية او الكافة هي العنصر المشترك بين الخلافة والملك السياسي . غير ان هذه المصلحة ترى بمنظارين مختلفين : من زاوية الثانية ، المصلحـة الدنيويّـة هي المقصودة والمبتغاه ، أمّا من زاوية الثالثة ، فترى من مَنظْورٍ اعمًّ واشمل : يشتمل معاً على المصلحة الدنيوية وعلى مصلحة الآخرة .

وبينما يعطي هذا التدرج في انواع الحكم الإنطباع بالتناسق والانسجام بينها ، او على الأقل يفتقد التناقض بينها ، فإن البحوث السابقة قد خلقت انطباعاً مغايراً : انطباعاً يفسح المجال وسيعاً أمام نشوء اكثر من توتر ان لم نقل تناقص .

فهل هذا تعبير عن تقصير في فهم فكر ابن خلدون ؟ ام هو دخول مباشر ، عبر التدقيق الممحّص لكتاباته ، الى خبايا تفكيره الاجتماعي ومخبآت قلبه ؟

ولا يضيرنا بشيء ـ بل وبالاحرى قد ينقذنا من احراج مزعج ـ ان نبقى على هذا المستوى البدائي من مستويات دفـع الحجّـة الى نهاياتهـا المنـطقيّـة . وهـكذا ، تقتضي الكياسة ان نقف عند هذا الحد ـ وقتياً على الأقل . اعتبر ، اذا فضلت تشبيهاً مغايراً ، انها استراحة محارب !

12 ـ افتراض مهمّ :

وتفترض الحجّـة التالية النظرة الغائية الى الكون والانسان .

« يحاول ابن خلدون على غرارما اصبح شائعاً في كتب التاريخ الاسلاميّـة ان يقدّم لحديثـه عن العمران بمقدمة جغرافية فيحدد مجال العمران من الارض ، وهنا يلجأ الى الجغرافيين ولا سيا الادريسي فيقسم الارض مثلهم الى أقاليم سبعة تتدرّج من الحـرارة جنوبـاً الى البـرودة شمالاً (كما في الخرائـط القديمة) ، وتبقى الأقاليم المعتدلة الثلاثة الوسطى : الثالث والرابع والخامس .

هذه الأقاليم الثلاثة هي المجال الحقيقي للتاريخ ، وللحضـارة(1) . خارجهـا لا تاريخ ولا حضارة ، وحتى الأديان السماويّـة وجدت في هذه الأقاليم ـ لأن الانبياء اعدل البشر فكراً وجسماً فلا يمكن(2) إلا ان يكونوا من هذه الأقاليم .

لنقرأ الخريطة كما يقدّمها ابن خلدون فنلاحظ ان هذه الأقـاليم المعتبـرة معتدلـة

(1) هذا تعبير عن علاقة الجغرافيا بالحضارة والتاريخ . وجزءً من هذا وحسب هو الجغراسيا .

(2) هذا مَثل على ما اسميناه بالتفسير الايديولوجي .

(والتي هي وسط العالم ، ومجال الحضارة والتاريخ) يخترقها جميعها خزام صحراوي ، فكيف اذن يبرّر[1] ابن خلدون وجود هذا الحزام الصحراوي في هذه الأقاليم المعتدلة نفسها .

التبرير الممكن[2] هو أن الصحراء مستودع لنوعٍ خاص من البشر لهم دور أساسٌي في النظريّة الخلدونيّة[3] ، فهم يكونون ما يسميّة ابن خلدون ب « الاجتماع الوحشي » . ان فقر الطبيعة يجعلهم يتخذون الغزو وسيلة إضافيّة لطلَب المعاش ، ولذا فهم متطلعون باستمرار الى حيث الطبيعة تتيح معاشاً اوفر ، الى التلول والقرى والمدن ، ثم إن حياة الترحال في المجال الصحراوي تجعلهم يعيشون في جماعات صغيرة قوية الالتحام (عصائب)[4] ويعتبر ابن خلدون مجتمع البدو الصحراوي مجتمعاً طبيعياً ولكنه دون مستوى « السياسة »[5] ، ولكي يتسيّسوا لا بُدَّ لهؤلاء البدو الرحل من تجاوز تفتتهم العصبي نحو التحام اوسع وهو ما لا يحدث كثيراً ، وحين يحدث فبتغيّر جذري في النفسيّة الجماعيّة للبدو ، حين يلتفون حول مثل اعلى[6] مقدّس : دعوة دينيّة او حركة اصلاح ديني ، آنذاك يحققون تجاوزين : تجاوزاً اجتماعياً ـ اقتصادياً ، فينتقلون من حياة الرحلة من مستوى الاجتماع الوحشي ، الى حياة الاستقرار ، فيتخذون انواع المعاش الحضري ، وتجاوزاً اسياسيّاً يتعدون به الرئاسة[7] القبليّة الى تحقيق نظام الملك والدولة »[8] .

ويبقى أنْ نعرف الى أي مدى تتطابق هذه النظرة الغائية للكون وللانسان مع متطلبات العلم الدقيقة !

(1) ان مطلب التبرير هنا ، وبالرغم من أنه تخبيص منهجي ، لا ينشأ إلا على افتراض صحة النظرية الغائية للكون .

(2) بمعنى انه احد التبريرات الممكنة ؟ هذا المعنى مقبول ولكن وصفه بهذه الصيغة خطأ ـ ام انه التبرير الوحيد ؟ وعندها ايضا يصبح خطأً منهجيّا . اذ ليس ما يمنع حصول او تصور اكثر من « تبرير » ـ على افتراض القبول « بالتخبيص » .

(3) هنا يفصل الكاتب النظريّة وكأنها تتطلب ان يتفصّل الواقع لينسجم معها . وهو تفسير ايديولوجي طبعا .

(4) هنا العصبيّة معلول والظروف الجغرافية هي العلّة .

(5) وفي هذا تذكير بالحالة الطبيعية في فكرة « العقد الاجتماعي » .

(6) تأثير المثل على المسلكيّة الانسانيّة .

(7) اهل كانت هنالك رئاسة في المجتمع المتوحش ، وهي دون مستوى السياسة !

(8) الدكتور علي أومليل ، « مصادر التنظير عند ابن خلدون » **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانيّة ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ آب (اغسطس) 1980 ، ص 71 .

ابن خلدون والقانون الطبيعي

1 ـ الموضوعة غير مقصودة :

لقد ورد ما نسميّه بالقانون الطبيعي عند ابن خلدون في معرض بحثه « في إبطال الفلسفة وفساد منتحِلَها » ، (1) ، وبالتالي ، ومن منظور هذا الإطار يتبيّن ان بحث هذا القانون جاء في زحمة الأفكار التصحيحيّة .

وليس هذا بالامر الذي يُستهان به حسب رأي ابن خلدون . انه لأمر « مُهم » يستحق المعالجة الجديّة :

« هذا الفصْل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يُصدع بشأنها ويُكشف عن المعتقد الحق فيها » (2) .

2 ـ أهميّة الأمر :

وتكمن اهميته في رأي ابن خلدون ، على ما يظهر ، في ثلاث :

I ـ الأهميّة الأولى

الأولى ، لان هذه العلوم ، وعلى الخصوص الفلسفة ، اذ هذه هي موضوع الفصل ، « عارضة في العمران » . ولما كنا نعرف ان العوارض في مذهب ابن خلدون هي على نوعين على الأقل اصبح من الضروري ان نعرف من ايهما هي : هل هي من « العوارض التي لا يعتَدُّ بها » (3) ؟ ام هي من العوارض التي تنم عن طبيعة العمران . ويُستنتج ،من كونه يُقدمها بيّنةً على اهميّة الموضوع المدروس ، يصح الاستنتاج أنها من هذا النوع الأخير .

II ـ الأهمية الثانية

والثانية ، لأنها (اي تلك العلوم ، وبالأخصّ الفلسفة) كثيرة في المدن . ومغزى

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 2982 ، الباب الأول ، الفصل الرابع والعشرون ، ص514 .

(2) المرجع ذاته ، ص514 .

(3) المرجع ذاته ، وكذلك بحث « قانون المطابقة » في هذه الدراسات .

هذا ليس بواضح تماماً . ان محمله على العمران سبقت الإشارة اليه . فهل له محمل آخر . ينبغي أن يكون له مثل هذا المحمل ـ وإلا اصبح ذكره ههنا من فصيلة الحشو . وهذا مما يُستبعد احتماله لدى ابن خلدون .

III ـ الأهمية الثالثة

والثالثة ، لأنها مُضِرَّة بالدين . وهذا هو السبب الأهم على ما يظهر . فوجب ان يُكشَفَ عن المعتقد الحق فيها . فما هو المعتقد الحق فيها ؟

3 ـ مُقدّمات توضيحيّة : الأولى

غير ان الجواب الصريح ههنا يستدعي بعض التوضيحات المقدّمات .

الأولى هي التعريف باصحاب هذه العلوم ـ بالاحرى بهذا العلم ـ الفلسفة .

« وذلك ان قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا ان الوجود كُلَّهُ الحسّي منه وما وراء الحسّي تُدرَك ادواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقليّة وان تصحيح العقائد الإيمانيّة من قِبلِ النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل . وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني مُحِبُّ الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على اصابة الغرض منه »[1] .

فهذا تعريف باصحاب هذا العلم ـ الفلسفة ـ . انهم « قوم من عقلاء النوع الانساني » ، « يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني مُحِبُّ الحكمة » . ويتضح من تعابير « عقلاء النوع الانساني » ، و « فلاسفة » و « محب الحكمة » ، ان ابن خلدون يتكلم عن هذا الرهط من المفكرين بلغة الاحترام والتقدير .

وهذا ايضاً ، وهو الأهم ، تعريف بموقفهم العام : موقفهم الفكري . « زعموا ان الوجود كله الحسّي منه وما وراء الحسّي تُدرك ادواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقلية » .

« زعموا » ؟ يعني أن زعمهم ليس تعبيراً عن حقائق مقبولة .

وينقسم الوجود ، في هذا الاطار ـ إطار الفكر الخلدوني ، الى نوعين : الوجود الحسّي ، او الفيزيك ، والوجود ما وراء الحسّي : او الميتافيزيك .

4 ـ والعقل :

على أنَّ هذين النوعين ، ومن زاوية النظر الفلسفيّة ، اي من مقترب هؤلاء الفلاسفة ، يُدرَكان بواسطة « الانظار الفكريّة والأقيسة العقليّة » . يخضع نوعاً

---

(1) المرجع ذاته ، ص514 .

الوجود : الفيزيكي والميتافيزيكي كلاهما لأحْكام العقل .

والعقل يعقلنهما معاً - أي يتفهمهما ويفسرّهما عبر مبدإ معرفي واحد ، نعني مبدأ السببية . « تُدرَك ادواته واحواله » وربما صح قولنا ، في هذا المنعطف ، تُدْرَك ادواتهما واحوالهما » « بأسبابها وعلَلها » . إن التفسير العقلي السببي يطال ادواتهما واحوالهما على السواء . . هكذا يعتقد ذاك القوم « من عقلاء النوع الإنساني » في رأي ابن خلدون .

I - إستنتاج

من هنا نستنتج ان التفسير السببي الذي يشتهر ابن خلدون بتطبيقه ، والذي اعتقد بعض دارسيه (1) ، انه من خصائصه الفريدة ، هو في الواقع من التراث الخلدوني . إنه على الأقل يشارك الفلاسفة في التعكيز عليه في الرحلة المعرفية القاصـدة ادراك « ادوات الوجود واحواله » . بالاحرى إنّه يرث ، وبحسب اعترافه هو نفسه ، استخدامه وسيلة معرفيّـة من الفلاسفة انفسهم .

II - فضل ابن خلدون

وسنرى ان فضل ابن خلدون في هذا السياق يكمن في حصر تطبيق المبدأ السببي ومعه استعمال العقل له الاستعمال الرصين في حقل الفيزيك وحسب ، ويتبع هذا تمييز ابن خلدون بين نوعين من العلوم : العلوم العقليّـة والعلوم النقليّـة (2) .

و « يزعم » هؤلاء الفلاسفة كذلك « ان تصحيح العقائد الإيمانيّـة » يحصل « من قبل النظر [اي النظر العقلي] لا من السمع [اي النقل] فإنها بعض من مدارك العقل . » وسيحاول ابن خلدون ، كما سنرى ، دحض هذه الموضوعة .

III - مقدّمة توضيحيّة : الثانية

غير انه قبل ان يفعل ذلك ، ولكي يفعله بنجاح ، يحتاج الى التعرض الى مقدّمة توضيحة أخرى .

وهذه المقدّمة التوضيحية الثانية تتناول عرض ابن خلدون لمنهجيّـة الفلاسفة :

« ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق ومُحَصَّل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصيّـة فيُجَرَّد منها اولا صور منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابَع على جميع النقوش التي ترسمها في طين او شمع وهذه مجرّدة مِنَ المحسوسات تُسمّى المعقولات الأوائل ثم تجرّد من تلك المعاني الكليّـة اذا

(1) بالفعل جميع من كتبوا حول فكر ابن خلدون ذهبوا هذا المذهب .

(2) راجع مثلا المقدّمة ومحسن مهدي ، فلسفة ابن خلدون التاريخية .

كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميَّزت عنها في الذهن فتُجرَّدُ منها معان اخرى وهي التي اشتركت بها ثم تجرَّدُ ثانيا ان شاركها غيرُها وثالثاً الى ان ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكليّـة المنطبقة على جميع المعاني والاشخاص ولا يكون منها تجريد بعد هذا وهي الاجناس العالية وهذه المجرّدات كلُّها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمّى المعقولات الثواني فاذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجرّدة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بُدَّ للذهن من إضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود صحيحاً مطابقاً اذا كان ذلك بقانون صحيح كما مرَ . وصِنْف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدّم عندهم على صِنْف التصوَر في النهاية والتصور متقدّم عليه في البداءَة والتعليم لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي وانما التصديق وسيلة له . وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدّم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام وهذا هو مذهب كبيرهم ارسطو » (1) .

IV ـ « طريقة الفلاسفة »

هذه هي ، حسب ابن خلدون ، طريقة الفلاسفة في تحصيل المعرفة . ويجدر بنا ، لأكثر من سبب ، التنبيه الى خصائصها المميزة .

V ـ هاجس منهجي

تشترك هذه المنهجيّـة مع مطلق منهجيّـة في هاجس التمييز بين الحق والباطل . واذا فضّـلت لغة ابيستيمولوجيّـة محض قلت : « هاجس التمييز بين الصحيح والخطأ » . ونقدر ان نذهب الى ابعد من ذلك فنقول ان السبب الاولي او الدافع الاقصى لنشوء مطلق منهجيّـة هو الرغبة في التفتيش عن مقياس او معيار ، او « قانون » بلغة ابن خلدون ، يصح الركون اليه بغية القيام بعمليّـة هذا التمييز بين الحق والباطل ، او اذا فضلت ، بين الخطأ والصواب بطريقة مؤتمنة .

وهكذا نضع اصبعنا ، عبر هذا المقتبس ، على ثابت دائم وقائم عبر العلوم الاصولية طيلة تاريخ الحضارة الانسانيّـة .

« وقانون » الفلاسفة بهذا الصدد ، حسب رأي ابن خلدون المدروس ، هو « قانون المنطق » . والواقع هو ان المنطق مجموعة من القواعد والمعايير ؛ هو علم قائم بذاته . وبذلك فهو مستقل كل الاستقلال عن العلم الطبيعي . ذلك ان منطق الصحة والخطإ فيه يختلف اختلافاً جوهرياً عن منطق الصّحة والخطأ في العلوم الطبيعيّة .(2) غير أن هذا التمييز على ما يبدو هو خطوة متأخرة جدّاً في تارخ تطور الاصوليات العلميّة . ولهذا فلم يلحظه ابن خلدون على ما يظهر .

(1) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص514-515 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، **المنهجيّة والسياسة** ، طبعة اولى او طبعة ثانية ، دار الطليعة ، او طبعة ثالثة ، دار العلم للملايين .

فما هو منطق الفلاسفة كما يصفه ابن خلدون ؟

« ومحصَّل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصيّـة » .

وهكذا ترى ان منطلق هذا المنطق هو منطلق إختباري في لغتنا الحديثة . ان المعاني « لمنتزعة من الموجودات الشخصيّـة » .

« فيُجردُ منها أوَّلا صور منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين او شمع وهذه مجرّدة من المحسوسات » .

يبدأ هذا المنطق اذن بالمحسوسات . وعبر التجـريد ، وهـذه خطوتـه الأولى على سلمه ، يستحصل على « المعقولات الأوائل » . فالمعقولات الأوائل ، اذن ، مجـرّدة من المحسوسات . وهـذه هي ، في فلسفـة العِلـم الحـديث ، نقطـة انطـلاق جميع العلـوم الاختباريّـة .

وهذا تمييز هام جدّاً بين ذهنيّـة العلم الحديث وبين ذهنية العلم كما عرفه عصر ابن خلدون .

وسلم التجريد يشتمل على درجات متعـدّدة . يقـرر عدد هذه الدرجـات ما اذا كانت المعاني المجرّدة تشترك على درجة معينة مع معان أخرى أم لا .

« ثم تجرّد من تلك المعاني الكليّـة اذا كانت مشتركة مع معان اخرى وقد تميزت عنها في الذهن فتجرد منها معان اخرى وهي التي اشتركت بها ثم تجرد ثانياً ان شاركها غيرها وثالثاً . . . » .

ومتى ينتهي التجريد ؟ متى تصل الى رأس السلّم ؟

« الى ان ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكليّـة المنطبقة على جميع الاشخاص والمعاني ولا يكون منها تجريد بعد هذا وهي الاجناس العالية » .

فالأجناس العالية اذن هي اعلى درجة على سلّـم التجريد .

VI ـ نوْعان من التجريد

غير أنَّه من المهم ان نلاحظ ان هنالك نوعين من التجريد : التجريد من الاشخاص والمحسوسات ، وهو الذي يحصل بين نقطة الانطـلاق والوصـول الى الدرجـة الاولى ، والتجريد من المعاني ، وهو التجريد الذي يحصل عبر كل الدرجات بين الثانية والاخيرة .

« وهذه المجرّدات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني » .

اذن ، وحسب هذا النص ، تكون المعقولات الثواني هي نتائج تجريدات المعاني

والمعقولات الأوائل حصيلة تجريدات المحسوسات والاشخاص . والتجريدات التي تقف على اعلى درجة من سلم التجريد هي الأَجناس العالية .

5 ـ الاجناس العالية ـ النماذج ـ والتفكير النموذجي :

هل تكون « الأجناس العالية » الواردة في هذا الوصف للأسلوب الذي يتبعه الفلاسفة في مناسبة المحاولة التي يقومون بها بقصد التمييز بين الحق والباطل ـ نقول هل تكون هذه و« الاجناس العالية » ، النماذج ، التي تدور حولها ، منذ ذلك التاريخ ، اسئلة المفكرين والعامّة على السواء في بحوثهم الاجتماعيّة والسياسيّة والحضاريّة ؟ هل تتمثل تلك الأجناس العالية بمفاهيم العصبيّة والعمران والدولة والانسان ؟ ولقد سبق أن أشرنا الى مجموعة من المزالق تورّطنا فيها اسئلتنا المخطئة حول الانسان عامّة ـ وعلى الخصوص السؤال : هل الانسان حرٌّ(1) ، أو بمناسبة ثانية ، هل للحياة قيمة ؟(2) أو بمناسبة ثالثة : « هل الناس متساوون »(3) ؟

I ـ اقتراحات منقذة

كما واننا قدّمنا بعض الاقتراحات التي ، اذا ما تنبّه لها الباحث تحاشي الوقوع في تلك المزالق . ولذلك تكفينا الإِشارة العابرة اليها ههنا . كما وانه لا يسعنا إلاّ التنديد بمن يلجأ الى مثل هذا التفكير النموذجي ـ الا في الحالات المبّررة ، حيث لا ينشأ عنه لا سوء تفسير ولا سوء تفاهم .

II ـ تحفظات ومقارنات

واذا كنا ندخل في مثل هذه التحفظات والمقارنات والتصحيحات فلكي نبيّن ـ على افضل ما نعرف فيما يختص هذا التبيين ـ كيفيّة العمل للذهنية الخلدونية ، وعبر الفلاسفة

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، :

ـ الحقوق الانسانية ، طبعة اولى او طبعة ثانية ، بحث « الحريّة وابعادها »

ـ الواقعيّة السياسيّة ، طبعة اولى ، دار النهار للنشر ، 1970 ، او طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1981 ، القسم الرابع ، الفصل الثامن ، مقطع 6 « مقومات الحالة الادبيّة » .

(2) الدكتور ملحم قربان ، مطارحات حضاريّة ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1982 ، المطارحة السادسة » .

(Prof. Mulhim Kurban, **Chapel Talks**, Forward by John Wild, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris, 1982, Talk no. 6, «Has Life Any meaning? »).

(3) الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة اولى ، دار الريحاني للنشر ، 1967 ، او طبعة ثانية ، منقحة ومزيدة ، او طبعة ثالثة ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1980 ، « نهاية الكتاب » .

الذين يعالج طريقتهم في التفكير ، كيفية التحرك الذهني والإطار الفكري لعصره . يقول :

« فاذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجرّدة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بُدَّ للذهن من اضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود صحيحاً مطابقاً اذا كان ذلك بقانون صحيح كما مَرّ » .

III ـ متطلبات معرفيّة

هذه المقطوعة تبيّن تحرُّك العقل من جهة ومجموعة الافتراضات التي يتحرّك العقل الفلسفي ـ حسب وصف ابن خلدون له ـ بناءً عليها سعياً وراء المعرفة . وإنها وعلى ما يظهر عليها من سمات السذاجة اذا ما رؤ يت من زاوية المنهجيّة العلميّة المعاصرة فإنها تبقى ذات اهميّة تذكر . كما وانها تذكر بمرحلة ذات قيمة من مراحل تطور العقل البشري .

IV ـ افتراضان مراهقان

فالإفتراض بان الفكر يطلب ، ويحق له ان يطلب ، « تصور الوجود كما هو » هو افتراض مراهق نسبياً . ذلك لان الفكر ، كما تبين في العصور اللاحقة ، لا يقدر ان يحلم إلا بالتعرّف على مظاهر الوجود .

ويساند هذا الافتراض افتراض اخر من نوعه : أَنَّه يُمكن ان « يحْصل تصوُّر الوجود صحيحاً مطابقاً » . صح ان هذا الامر يبقى مشروطاً : « اذا كان ذلك بقانون صحيح » اي حسب قواعد المنطق . غير أَنَّه ، وبالرغم من هذا الشرط الاحترازي ، يبقى امراً لا يصح واقعياً وعلمياً أَنْ يؤ مل بتحقيقه . تقف في طريق هذا التحقيق صعوبات ضخمة وعديدة .

V ـ صعوبة

من هذه الصعوبات ـ مما وضحها تطور العلوم اللاحق ـ انه لا يكفي لتصور العالم ـ حتى ظواهره المنتظمة ـ تصوراً صحيحاً ، ان تكون قد انبثقت ، كمعقولات أوائل ، من المحسوسات . وأن هذا يكفي كانَ من معطيات أسلوب الفلاسفة كما يصفه لنا ابن خلدون . وفي هذا تبسيط متمادٍ لعملية التعرف الصحيح على الوجود .

وهنالك تبسيط آخر تقع في فخه طريقة الفلاسفة تلك التي يصورها لنا ابن خلدون . انه يكفي العقل للتعرّف الى الوجود التعرف الصحيح المطابق ، ان يقوم بعمليات جمع وطرح لمحتوياته ـ المعقولات المجرّدة ـ بعد ان يستحصل عليها من عالم

المحسوسات عبر الحواس الخمس :

« فلا بُدَّ للذهن من إضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض » .

صح ان هذا الامر ايضاً هو امر مشروط : « ان يكون بالبرهان العقلي اليقيني » ، ولكن الشرط هذا لا يكفي ضمانه ضد تشويهات تلك المحتويات .

6 ـ التحرّك الجدَلي للذهن الفلسفي :

ولكن كيف يمكن لابن خلدون ان يعرف ذلك ؟ غير ان همنا الأولي ههنا ليس النقد بل التفهم . ومن هذه الزاوية ، نرى ان ابن خلدون قد ورث ، وباعترافه هو نفسه ، مبدأ المطابقة من ابناء عمه الفلاسفة . فالصحةّ بالمطابقة هو مبدأ اصولي ، اذن ، يشترك باللجوء اليه ، معياراً للتمييز بين الحق والباطل ، ابن خلدون واولئك « العقلاء من النوع الانساني » .

I ـ المطابقة

ويبقى الاصرار على المطابقة مبدأً تتصف به المدارس الاختباريّة العلميّة . غير ان مطلب المطابقة هذا يبقى مطلباً عاماً جدّاً لا يمكن ان يفي ، على عموميته هذه ، بالغرض المطلوب منه تحقيقه . وبالفعل فقد رأى تحديدات كثيرة في تطوراته اللاحقة .

ويرتبط بهذا الامر ارتباطاً وثيقاً ما اردفه ابن خلدون بقوله :

« وصنْف التصديق الذي هو تلك الاضافة والحكم متقدّم عندهم على صنف التصور في النهاية والتصور متقدّم عليه في البداءة والتعليم لان التصور التام عندهم هو غاية المطلب الادراكي وانما التصديق وسيلة له » .

فمن جهة يكمل هذا الوصف صورة التحرك الجدلي للذهن الفلسفي كما يصفه ابن خلدون . فهو ، وبعد ان يرتفع عن عالم المحسوس ، عبر عملية تجريد المعقولات الأوائل ، يجمع ويطرح تلك المعاني هذا من مقترب معين . ومع هذا المقترب ، وفي الوقت عينه ، تتعاون جدليّة التصديق والتصور ـ عبر البرهان العقلي اليقيني ـ حتى تصل الى غاية الطلب الإدراكي .

II ـ المعرفة الجدليّة

ويدخل الشعور في عمليّة المعرفة الجدلية هذه عبر التصديق . اذ هنالك تصديق « بالمعنى الشعوري » . وهنالك تصديق « بمعنى العلم التام » . والتصديق بالمعنى الشعوري وحده لا بالمعنى العقلي ، « بمعنى العلم التام » ، يتوقف على التصور . ولذلك

يتأخّر ؛ أما التصديق « بمعنى العلم التـام » فيتقدم التصور التام ـ بل هذا الاخير يتوقف عليه .

وعبـر التصـديق يتسـلل الشعـور الى عمليّـة المعرفـة ليسهـم في تحقيق اليقيـن ـ « بالبرهان العقلي اليَقيني » .

وانه لمن نافل القـول ان هذا التمسُّـك العصبي « بـاليقينيّـة » كان ظاهـرة مميزة لنظريات المعرفة ومتطلباتها الاساسية منذ ايام الاغـريق حتـى عصورنـا هذه . غـير ان التطور الواقعي للعقل العلمي عبر الحضارة الانسانيّـة اضطر الى التراخي بعض الشيء في تمسكه اليقيني المتعصب .

يضطر الانسان الحديث ، اذا اراد ان يكون صريحاً مع نفسه ومع العالـم الـذي يعيش فيه ، وصادقاً ، وامينا ، ان يتعلم على تقبل متطلبات الحياة العصرية بل مجابهتها من موقف لا يتمتع بل لا يتطلب هذه اليقينيّـة المتزمته .

وربما كانت هذه ابرز تحديات العصر الحديث للانسان وللانسانيّـة .

ويبقى ، مع هذا ، للشعور(1) دورُهُ في عمليّة المعرفة . غير أن ذلك الدور يتطلب الدوزنة المتناغمة والحان العصر الحديث كما يتطلب التقليم القاصد تقوية الشجرة والتمتع بقطافها معاً .

III ـ المقدّمة الثالثة : توضيحيّة

وهكذا نرانا على عتبة المقدّمة التوضيحيّـة الثالثة ـ المقدّمة التـي يتطلبهـا الجـواب الصراع عن التساؤ ل : ما هو المعتقد الحق ؟ وتدور هذه المقدّمة التوضيحية حول محور السعادة .

IV ـ المعرفة والسعادة

واذا كان قارىء ناقد فطين قد أثار السؤ ال : وما علاقة بحث نظـرية المعرفـة او عرض منهجيّـة الفلاسفة بالقانون الطبيعي ؟ موضوع هذه الدراسة لكان من الضروري اولا ان نربط بين تلك المعالجة والسعادة . وهذا جزء من الجواب . يتم الجواب فيما بعد حيث تعالج علاقة السعادة بالقانون الطبيعي عند ابن خلـدون . وهـكذا تتـم الحلقـة الواصلة بين القضية الابستيمولوجيّة التي مَرّ شرحها والقضيّـة التي يسلط عليها مفهـوم القانون الطبيعي الابنخلدوني اضواءه الكشافة .

يقول ابن خلدون :

(1) الدكتور ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة رابعة ، بيروت ، 1974 : « اركان الالتزام » .

« ثم يزعمون(1) ان السعادة في ادراك الموجودات كلها ما في الحسّ وما وراء الحسّ بهذا النظر وتلك البراهين »(2) .

لقد سبق وقلنا : وعبر التصديق يتسلَّلَ الشعور الى عمليّـة المعرفة ليُسهم في تحقيق اليقين ـ « بالبرهان العقلي اليقيني » . اصبح بامكاننا الآن ان نزيد بُعْداً آخرَ للشعور ـ عبر عمليّـة المعرفة ـ نعني بهذا البعد مساهمة هذا الشعور المعرفي في تحقيق السعادة .

ومن هنا تصبح عمليّـة تحقيق السعادة في مذهب اولئك الفلاسفة كما يعرضه لنا ابن خلدون ، عمليّـة معقّـدة تتداخل فيها عناصر عقليّـة وعناصر نفسيّـة شعوريّـة .

غير ان للحسّ دور ديناميكيته أكثر فاعلية :

« وحاصل مداركهم في الوجود على الحجة وما آلت اليه وهو الذي فَرَّعوا عليه قضايا انظارهم أنَّهم عثروا اولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحسّ ثم ترقىّ ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات ثم أحسّوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحوٍ من القضاء على أمر الذات الانسانيّـة ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقلٌ كما للانسان ثم أنهوا ذلك نهايَة عدد الآحاد وهي العشر تِسْعٌ مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلّـقها بالفضائل وأنَّ ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرعٌ لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابِه للمذموم بفطرته »(3) .

V ـ تقييم

ان القسم الأول من هذا المقتبس المتعلق بطريقه تعرّف الفلاسفة معاً على الاجسام السفليّـة وعلى الجسم العالي السماوي لا تدخل في نطاق تقييمنا لأكثر من سبب ؛ اهمها انها غير مفهومة من جهـة ، وغـير ذات قيمـة باقية بالنسبـة للمسائـل الابيستيمولـوجية المعاصرة . واسهامها الوحيد في اتجاه بحثنا انها تُشرك الشعور والعقل معاً في عملية المعرفة وبالتالي في تحقيق السعادة .

أما تحقيق السعادة فقد اصبح أكثر تعقيداً من منظور هذا المقطع :

« ويزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس . . . »

والعنصر الجديد الذي يلفت النظر ههنا هو العمل الارادي المنطوي على تهـذيب النفس » . لـم تعد السعادة نتيجة تلقائية تحصل بمجرّد حصول المعرفة حتى ولو كان هذا الحصول مشروطاً : « في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء » . يجبُ أَنْ ترافق ذلك

(1) يقصد رهط الفلاسفة ، ذلك « القوم من عقلاء النوع الانساني » .
(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1982 ، ص515 .
(3) المرجع ذاته .

عمليّة مقصودة تُسمّى عملية « تهذيب النفس وتخلُّقها بالفضائل » .

وهنا نأتي الى مفصل مهم خصوصاً في إطار تفهم تفكير ابن خلدون من جهة وربط فكر الفلاسفة وابن خلدون بتطور الفكر الاجتماعي السياسي من جهة ثانية .

ان عمليّـة تهذيب النفس تلك ممكنة ـ هنا في رأي الفلاسفة ـ وليس في هذه المصادرة سوى خطر بالقوّة . يتحول هذا الى خطر بالفعل حين يزاد عليه . « حتى ولـو لم يرد شرع » .

« وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع »

نترك لابن خلدون نفسه معالجة هذه الخطورة فيما بعد . أما نحن فيهمنا ان نسأل الآن : « وكيف يكون ذلك ممكناً للانسـان » ؟ لماذا هذا الامـكان ؟ يجيب الفلاسفـة ، بلسان ابن خلدون ، بالتالي :

أولا ، « لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال » .
ثانياً ، ويكفي الانسان لذلك استعماله لعقله ، « بمقتضى عقله ونظره ؛
ثالثاً ، ومما يسهل هذا الامر مفهوم الفلاسفة للطبيعة الانسانية . أنها تميل بالفطرة الى الخير . « وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته » .

7 ـ الفلاسفة والقانون الطبيعي :

على هذا المنعطف من البحث تطل علينا ، وان بشيء من المصادفة ، قضيّـة القانون الطبيعي من وجهة نظر الفلاسفة الذين يعالج ابن خلدون موقفهم في هذا المقتطف .

كنا قد توصلنا في بحوثنا السابقة (1) الى أن النص المختصر للقانون الطبيعي ، بشهادة احد دارسيه المتعمقين المشهورين (2) هو : « افعل الخير وانبذ الشر » .

وكانت لنا على هذه الصيغة تعليقات ناقدة ذات مغاز حضاريّـة .

يجدر بنا الآن ان نربط بين جميع تلك الامور وبين هذا الموقف للفلاسفة العرب الذين يقصدهم ابن خلدون بوصفه المار ذكره والمدروس هنا . وطبعاً تبقى قضيّـة مستقلّـة وقائمة بذاتها ما اذا كان ابن خلدون يصف موقفهم بدقة وأمانة واخلاص ام لا . نحن نفترض لأسباب مبررة ان وصف ابن خلدون لموقفهم هذا وصف يؤتمن .

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، المنهجيّة والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص132 وما بعدها .

(2) A. P. D. ' E'ntrève, **Natural Law,** An Introductiou To Legal Philosophy, Hutchinson and Co. London , 4, th impression, 1957., P. P. 81 - and 115.

اذا كان الانسان يميل بفطرته الى المحمود من الافعال ويجتنب المذموم منها ؛ اذا كان هذا صحيحاً ، نقول ، نال القانون الطبيعي ، بصيغته الكلاسيكيّة ، من هذا الواقع بعض المحامل :

أول هذه المحامل اعتبار القانون الطبيعي قاعدة تنسجم تمام الانسجام مع الطبيعة البشرية .

وثانيها ، ان مفهوم طبيعي ، في هذا الإطار ، يعني التناسق والتناغم مع الطبيعة كما هي معطاة .

وثالثها ، ان القانون الطبيعي هذا يخسر قيمته الترويضيّة على الانسان . اذا كان الانسان بفطرته يميل الى القيام بما يطلبه منه القانون الطبيعي اصبحت توجيهات القانون الطبيعي بهذا الصدد غير ذات بال . ما ينقذ اهمية القانون الطبيعي عند هذا المنعطف هو ان يكون روسو ، بالاحرى ، ان تكون موضوعة جان جاك روسو القائلة : « الانسان طيب وخير بطبيعته ولكن المجتمع يفسده » ان تكون هذه الموضوعة الروسويّة صحيحة . عندئذ يستعيد القانون الطبيعي ، بصيغته الكلاسيكيّة ، اهميته التربويّة ـ معاً بالنسبة للانسان الفرد ، أن تصد عنه افساد المجتمع له ، وبالنسبة للمجتمع ـ أن تكبّل ، بقدر المستطاع ، ضغوطاته الإفساديّة التي تطال ، فيما لو لم تحجّم ، تصرفات الفرد وخصائله وعاداته .

ورابعها ، ان القانون الطبيعي ، بصيغته الكلاسيكيّة ، يخلق مفارقة قويّة لمن يأخذ به من جهة ويأخذ بتجارب التاريخ الانساني من جهة اخرى . وخصوصاً اذا ما ركّز على ظاهرة الاستبداد السياسي . وتصح هذه الموضوعة حينما تطبقها على الفرد كذلك . اذ لو كان الانسان خيراً بطبعه ويميل بفطرته الى الأفعال المحموده لما كان في الاجتماع والسياسة ما نعرف انه يستشري فيهما من الفساد والظلم والقهر والاعمال المذمومة .

غير ان هذا التطلع يتخطى معاً عصر ابن خلدون والجو الحضاري الذي تحرّك في ظله تفكير الفلاسفة الذين يعالج موقفهم . فلنعد ، بعد هذا التكويع السريع ، الى هناك ، ولو وقتياً :

وأول ما ينبغي ان نتذكره ، بعيد هذا الرجوع ، هو التنافر بين الشرع والعقل في الموقف المدروس . ثم يقول ابن خلدون متابعاً لوصفه موقف الفلاسفة من السعادة :

« وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذّة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الاخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف في كلماتهم إمام

هذه المذاهب . . . . هو ارسطو . . . ويسمّونه المعلم الأول على الاطلاق يعنون معلم صناعة المنطق . . . . ولقد احسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفّل له بقصدهم في الإلهيات ثم كان من بعده في الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل . . . . واخذ من مذاهبهم من اضلّهُ الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من اشهرهم ابو النصر الفارابي . . . وأبو علي بن سينا . . . . وغيرهما »(1) .

اذن ، وفي عرف الفلاسفة ، كما يفصّله ابن خلدون ، تتزاوج المعرفة والبهجة واللّذة . وهذا هو بالضبط ما يُعرف بالسعادة ؛ بل اكثر من ذلك ، معنى « النعيم في الآخرة » . « والجهل بذلك هو الشقاء السرمدي . . . والعذاب في الآخرة » .

8 ـ نقد ابن خلدون لموقف الفلاسفة :

« واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه »(2) هذا هو باختصار موقف ابن خلدون من موقف الفلاسفة المدروس . هنا تبدأ العاصفة . غير أن هذه البداية العاصفة لم تأتِ فجأة وبدون تباشير سابقة .

واولى تلك التباشير تواجهنا في مقابلة ابن خلدون لفلاسفة الاسلام(3) بارسطو :

« ثم كان من بعده في الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل » . . .

فأية شهادة هي هذه الشهادة بفيلسوف مثل الفارابي او مثل ابن سينا ؟ صح ان التهمة اضيق وادق تحديداً : انها تطال مذهباً معيناً ورأياً محدداً . وتبقى مع هذا تهمة خطيرة جدّاً . هذا على المستوى العلمي المجرّد . وحتى على هذا الصعيد ، فلا يتردد ابن خلدون بتعميمها : « واخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها . . » وان تهمة الإنتحال ليقشعرٌ لها بدن التلميذ . فكم بالحري مفكر مرموق ؟ .

وتنتقل بذلك التهمة من على الصعيد العلمي المعرفي المجرد الى الصعيد الاخلاقي فتطال كرامة المتهم ـ هذا بعد ما طالت عبقرية الإبداع لديه . ويظهر ان ابن خلدون يقصد ذلك عن سابق تصور وتصميم ـ خصوصاً إذا قابلت بين ما قدّم به لبحثه بما يقوله الآن . فقد كان الفلاسفة ، لو تذكرت ، « قوْماً من عقلاء النوع الإنساني » ، « محبي الحكمة » . أما الآن فقد اصبحوا « ممن اضلّهم الله من منتحلي العلوم . . . » ! والفرق كما لا يخفى ، كبير وشاسع ، بين اللغتين : بينهما بما تعنيان مباشرة وصراحة وبما تنمّان عنه من الخلفيّات والنيّات المبيتة . ويفضح هذه ، او يكشفها ، إذا فضلت ، قوله :

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص515-516 .

(2) المرجع ذاته ، ص516 .

(3) ونقصد « الفارابي »و« ابن سينا » « وغيرهما » .

« واتبع فيها رأيه [أيْ رأي ارسطو] حذو النعل بالنعل الا في القليل . . » . وهل نحن بحاجة الى تفصيل ما يجيش بصدر من يقول مثل هذا القول من براكين المرارة وخيبة الأمل والحقد و . . . ؟ ام ان ترك العنان لمخيّلة القارىء أليق بالمناسبة وأكثر تناغماً مع ايحاءاتها ؟

9 ـ العاصفة :

وتدخل في تيارات عاصفة ابن خلدون ضد « من اضلّهم الله » ، الفلاسفة . يقول :

« فأما اسنادُهم الموجودات كلَّها الى العقل الأول واكتفاؤُهم به في الترقي الى الواجب فهو قصورٌ عمّا وراءَ ذلك من رُتب خلق الله فالوجود اوسعُ نطاقاً من ذلك ويخلُقُ ما لا تعلمون وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والعقلة ، عمّا وراءَه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الاجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم من حكمة الله شيء »(1) .

I ـ « النقلي » و« العقلي »

وتظهر ، منذ البداية ، اختلافات المقتربات بين الفلاسفة وابن خلدون . مقترب ابن خلدون ديني . واذا فضلت لغته في وصفه ، نقلي . ومقترب الفلاسفة عقلي .

وتهمنا من ناحية منهجيّة الإشارة الى ما عرف في التيار الفكري المسيحي بالاسلوب السكولاستي . وقد ساد هذا الاسلوب تفكيرالاجتماعيين والسياسيين طيلة القرون الوسطى ؛ ولم يزل له بعض التأثير ـ خصوصاً في الاوساط التي لا تسلّم جميع اوراقها للاسلوب العلمي .

« فالوجود أوْسع نطاقاً من ذلك (مما يكتنهه العقل) ويخلق ما لا تعلمون » هذا هو الأسلوب السكولاستي . بل هو مختصر له وموجز . اذ ان حلقات الإستدلال المنطقي بين الموضوعة التي تبغي برهان صحتها وبين مقولة من المقولات الدينية كما تجدها في الكتب الدينية تجدها هنا مختصرة بل مفقودة . هنالك قول من الكتاب وهنالك ربط مباشر بينه وبين ما يريد ابن خلدون التسمك به : « دائرة الوجود أوسع نطاقاً من دائرة العقل » .

II ـ اتهام

ومن هنا يثِب ابن خلدون على الفلاسفة وثبة قصيرة ولكنها قويّة ؛ انه يتهمهم « بالقُصُور » ، إي بتضييق « رتب خلق الله » حتى تتناسب ومدارك عقولهم .

وربما أفادنا ان نعرف ان منهجيّة العلم الحديث وفلسفته تشارك ابن خلدون

---

(1) المرجع ذاته ، ص516 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص153A1 .

الاعتقاد ، وإن لأسباب مختلفة ولمنطق مختلف ، الاعتقاد بان الوجود اوسع من العقل . وربما اضطررنا ، لوصف الواقع وصفاً صحيحاً ودقيقاً ، الى بردخة هذه الصيغة بعض الشيء . ولكن هذا ليس بالمهم الآن . الهَمَّ الأولي هو الإشارة الى الجوهر : جوهر القضيّة . وهذا بيّن وواضح .

III ـ المغزى

ويبقى ان نشير الى مغزى مقابلة ابن خلدون للفلاسفة في هذا الموضع في منعرجات البحث بالطبيعيين . المغزى ان خطأهم مشابه لخطأ الطبيعيين اذ ينطبق على الخطأين معاً وصف « القصور » . ومقصد ابن خلدون هنا ، وقد تعددت امثلة هذا النوع من الاستنتاج في تاريخ الفكر العربي ، هو ان يعطي بينة ضد القصور . ان الطبيعيين يقصرون الوجود حتى عمّا يتناوله العقل ـ وعلى الخصوص عقل الفلاسفة . ويعتقد ابن خلدون ان الفلاسفة عندما يرون قصور الطبيعيين ، وهم يرون ذلك بالفعل وباعترافهم هم انفسهم ، يصبح لديه حجّة ضدّهم : ان مَثلهم معه ، كمَثلهم مع الطبيعيين .

IV ـ افتراض غير مبرّر

يصح هذا التفكير على افتراض ان القصورين : « قصور الطبيعيين » ، وقصور « الفلاسفة ، من فصيلة واحدة . واذا كان لمبدأ التحقيق الذي لجأ اليه الفلاسفة الوضعيون ، والمناطقة الوضعيون ،والمحللون اللسانيون (Lagical Posititititivists and Linguistic Analysists) ، من مغزى ، فإن بعض مغزاه أنه يبيّن الفرق بين القصورين . بل يبين ان القصورين من نوعين مختلفين (1) .

غير اننا ليس من العدل ان نحاسب ابن خلدون بناءً على مبدأ لم يلجأ اليه مقياساً معرفياً إلا في القرن العشرين .

ثم ان تطبيقه ، إذا ما لجيء اليه ، يلصق التهمة النكراء بالفلاسفة : تهمة الالحاد . واذا ما قيل ان هذه التهمة قد الصقت بهم على كل حال (2) ، اجبنا ، يبقى وزن التهمة . وان هذا الوزن ، ليتغير في ظل هذه التهمة .

وقبل الانتقال من هذه المقطوعة نذكّر بما سبق واشرنا اليه من التنافر بين العقل والشرع او النقل : التنافر الذي بخلقهم له ، يستجلب الفلاسفة عليهم اكثر من غضب .

---

(1) DR. Mulhim Kurban, **Meaning and Coufirmability,** P. H. D. Thesis, Princeton Uniscersity, Princeton, U. S. A., 1954.

(2) ويذهب بعضهم الى ان هذا هو بالضبط مغزى قول ابن خلدون منهم « من اضلّهم الله » !؟

أما بالنسبة للفكر المعاصر فتبقى الإشارة الى الطبيعيين مذكِّرة بمنطق بل بتيار انساني حضاري ذي مغزى سلبي ، وعبر هذه السلبيّة ، وخصوصاً بالمحاولة التي تستثيرها فتعالجها من منطَلَقٍ ايجابي نقول تبقى تلك الاشارة ذات مفاعيل ومغازٍ كثرت ايجابيّاتها كما عمقت مفاعيلها . تقول الاشارة بالنّصّ الحرفي :

« المعتقدين أنّـهُليس وراء الجسم من حكمة الله شيء »

V ـ جواب الفكر المعاصر

وللفكر المعاصر جواب ، على الأقل ، على مثل هذه الدعوى ـ دعوى الطبيعيين ؛ ولا يضير هذا الجواب ان يكون قد قُدّم قبل الإطلاع على هذه الدعوى . ذلك لأن هذه الدعوى ، كما للطبيعيين انفسهم ، وَرَثة كثيرون وأكثر لباقة ، وبالتالي خطورة ، بالنسبة لحداثة وسائلهم .

ومن هنا يتّسم الجواب عليهم ، وبالتالي ، على موقف الطبيعيين كما يصفه لنا ابن خلدون ههنا ، بطابع الاهميّة والخطورة معاً . واننا واذ نذكّر القارىء معاً ، بهذا الرْد وبخُطورته ، لا نرى من المناسب ان ندخل في تفاصيله . بل نُحِيْلُ القارىء المهتم الى حيث يراه مفصّلاً تفصيلاً مناسباً(1) . واذا صحّتْ ادعاءات هذا الردّ ارتدّت تبعاته الفكريّة والادبيّة تهماً قاسية وقويّة ضد الطبيعيين ومن سار على خطّهم عبر تاريخ الحضارة الانسانية . وتتمحور تلك التهم حول واحدة مركزيّة اساسيّة : أنهم لا يعملون عملاً واحداً بأمانة واخلاص وذكاء ونباهة . ذلك ان عملاً واحداً من هذا النوع يُخرجهم من الحادهم(2) .

10 ـ عاصفة اخرى !

وننتقل الى تيار ثانٍ من التيارات التي تعصوصف بعاصفة ابن خلدون . يقول :

« وأما البراهين التي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض »(3) .

I ـ قصور

ولا يكلّف ابن خلدون نفسه عناء الاهتمام بذكر السبب لهذا التصور !

(1) Prof . Mulhim Kurban, **Chapel Talhs**, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris, 1982, (Talk No- 8)

(مطارحات حضاريّة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد) ، بيروت ، 1982 (مطارحة رقم 8) .

(2) Ibid, P. 73.

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص516 .

« أما ما كان منها في الموجودات الجسمانيّة ويُسمّونه العلم الطبيعي فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك احكام ذهنيّة كليّة عامّة والموجودات الخارجيّة متشخِصه بموادها ولعلّ في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلّي للخارجي الشخصي اللهُم إلا ما لا (1) يشهد له الحسُ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فاين اليقين الذي يجدونه فيها وربما يكون تَصرُّف الذهن ايضاً في المعقولات الأُول المطابقة للشخصيات بالصور الخياليّة لا في المعقولات الثواني التي تجريدُها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذٍ يقينيّاً بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الأول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلّم لهم حينئذٍ دعاويهم في ذلك إلا انه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فإن مسائل الطبيعيّات لا تُهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها » (2) .

II ـ قصورٌ وسببه

ويلجأ ابن خلدون هنا ايضاً الى اتهام الفلاسفة بالقصور . غير انه هنا يبيّن وجه القصور وسببه :

« فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج . . . وبين ما في الخارج غير يقيني » .

وقد سبقت الإشارة الى أنّ مطلب اليقينية مطلباً يوثوبياً . وان دَلّ على شيء فإنّه يَدُل على عهد المراهقة العلمية في تاريخ تطور العقل لدى الانسانية المتحضرة. غير أن هذا لم يكن ليخطر لابن خلدون ، كما لعصره إجمالاً ، ببال . فلنضربْ صفحاً عنه . اذ ليس من العدل ولا من المنهجيّة بشيء ان تحاسب مفكراً، او وحتى عصراً بكامله ، على اساس معلومات ومعايير لم تكن متهيئة لها .

III ـ بين اليوم والأمس

غير ان ابن خلدون ومن مُطِلّ عصره على القضيّة يفترض مطلبه هذا مؤتمناً ويحاول ، على أساسه ، ان يخطيء الفلاسفة . وتعليله لهذه التخطئة تكمن في الفارق بين الأحكام بصفتها « ذهنيّة كليّة عامّة » وبين « الموجودات الخارجيّة » بصفتها « متشخصّه بموادها » . وما العلّةُ في ذلك ؟ يجيب ابن خلدون : « ولعلّ في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلّي للخارجي الشخصي » . ولكن هذه الحجّة ليست بالحجّة المقبولة . إذا افادت « لعلّه » بشيء فإنها تفيد (تبينّ) بان الفلاسفة « لعلهم » على خطأ لا أنهم فعلاً على خطأ . هذا يعني ، اذا اردنا وضع الفكرة ذاتها بصيغة مختلفة ، لا ان ابن خلدون بيّن فعلاً خطأ الفلاسفة بل بالاحرى « لعله » يبيّن خطأهم . إمكان وقوع الخطأ شيء . وحصول وقوعه بالفعل شيء آخر .

وكان ابن خلدون في موقع يقدر منه ان يتبيّن هذا الفرق ، وبالتالي ، وعلى

(1) يُعتَقَد ان « لا » هذه وقعت خطأ مطبعياً . يجب ان تحذف ليستقيم المعنى .
(2) ابن خلدون ومقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص516 .

اساسه ، ان يتبّين ضعف حجته . دليلنا على ذلك قوله :

« اللهم ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين » . هذا دليل بالفعل على ما هو حاصل بالفعل لا على ما « لعله » يحصل .

ونقرأ في زيادته التالية :

« فاين اليقين الذي يجدونه فيها « أي في البراهين » ؟

IV ـ برق خُلّب

نقرأ في هذه الجملة امرْين مهمين :

الأول ان ابن خلدون ظن انه توفق في تخطئة براهين الفلاسفة اذ بيّن انها لا تستجلب اليقين . وهذا كما تبينّ هو خطأ مبين يرتكبه ابن خلدون . إنه برهن على ان براهينهم « لعلها » تكون على خطأ . هذا وحسب .

والثاني ان دليل المشاهدة هو ، في رأي ابن خلدون ، دليلٌ يقيني . وتكتسب هذه الملاحظة اهميّة كبيرة لصلتها بقاعدة المطابقة ، او اذا فضلت لغة الدكتور عبد السلام المسدي ، « قانون المطابقة »(1) .

وتزداد اهميّة تلك الملاحظة اكثر واكثر لأن الأثنين معاً : دليل المشاهدة ، « فدليله شهوده » ، وقاعدة ، او « قانون » ، المطابقة يرتبطان ارتباطاً وثيقاً وقوياً بنظريّة ابن خلدون في المعرفة .

وتزداد تلك الاهميّة ايضاً وايضاً لأن في هذا المقتبس الصغير والمختصر تجد الأساس الوحيد الاختباري لنظرية المعرفة عند ابن خلدون .

« ما شهد له الحسُّ من ذلك فدليله شهوده » .

وتقديرنا ان أسباب الضياع ، وهي كثيرة ومتعددة الجبهات والجهات ، التي أدّت بالدكتور عبد السلام المسدي الى ارهاق نظريّة ابن خلدون في المعرفة بتحميلها مسؤ وليّة تعدديّة « الاسس الاختباريّة » ترجع الى اكثر من مصدر . اهم هذه المصادر ، من زاوية بحثنا هذا ، عدم التفات الدكتور المسدي الى هذه المقولة الخلدونيّة الصغيرة والمختصرة

V ـ تخمين

وتخمين لنا آخر قد يصح وان اتسم الآن بسوء الظن وبالنيّة غير البريئة : وهو ان الأدب الخلدوني ، ونقصد بهذا التعبير مجمل ما كتب عن ابن خلدون ، يشتمل على أكثر

(1) الدكتور عبد السلام المسدي ، « الاسس الاختباريّة في نظريّة المعرفة عند ابن خلدون » ، الفكر العربي ، مجلّة الإنماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ آب « اغسطس » ، 1980 ، ص20 .

من « مسدي » وقع في هذا الشرك الذي نصبه الدكتور المسدي لنفسه وربما لغيره أيضاً من دارسي مقدّمة ابن خلدون .

VI ـ استئناف الهجوم الخلدوني

والآن وقد تعرفنا على الأساس الاختباري لنظرية المعرفة عند ابن خلدون فيجدر بنا ان نتابع هجومه على الفلاسفة . مستنداً الى قاعدة المطابقة التي يستعيرها من الفلاسفة ، ومتبنيّاً لتمييزهم بين المعقولات الأول وبين المعقولات الثواني ،يسلم معهم على مضض بالحصول على اليقين بما يختص بالاحكام المتعلّقة بالاولى لا بالثانية :

« وربما يكون تصرُّف الذهن ايضاً في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخياليّـة لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذٍ يقينيّاً (1) بمثابة المحسوسات (2) اذ المعقولات الأول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلّم لهم حينئذٍ دعاويهم في ذلك » .

أما تسليمه لهم بذلك فله اهميتـه في سياق نظـرية المعرفـة . فما هو سبـب هذا التسليم ؟ لقد سبق لابن خلدون ان ذكره ، ولكن منقوصاً في مقتبس سابق . أما الآن ، في هذا المقتبس ، « فيبقّ بحصته » بطريقة أصرح :

« اذ المعقولات الأُول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الإنطباق فيها » وهكذا فيتنبّه ابن خلدون نفسه إلى ما سبق ونبهنا إليه من أن العقل ، الذهن ، قد يُضَلِّلُ ذاته ، أو هو قد يُضَلل ، لسبب أو لآخر ، في مراحل عمليّة التجريد . وان هذا الاحساس لدى ابن خلدون ، بقطع النظر عن مصدره وأسبابه ، لهو من كفاءته التقدميّة السابقة لعصره . هذا فيما يتعلق بتطور تاريخ الحضارة الانسانية .

VII ـ تفشيله

أما فيما يتعلّـق بصراعه الفكري مع الفلاسفة فانه لا يلبث ان يستردّ منهم بالشمال ما سبق وسلمهم اياه باليمين . فانه يردف قوله « فنسلّـم لهـم حينئـذٍ دعاويهم في ذلك » ، بقوله : « الا انه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه . فإن مسائل الطبيعيّـات لا تُهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها » .

وبقدر ما يذهلنا ابن خلدون بحدسه بفكر وقضايا تتقدم عصره بذلك القدر وربما اكثر تذهلنا ضلالاته .

واتفق ان تعثرنا باحدى تلك الضلالات في المقتبس المدروس :

---

(1) وهكذا يصبح الامر الثاني الذي قرأناه استنتاجاً في المقطع الأسبق مدعوماً ومُسنداً بالبيّـنة المباشرة .

(2) راجع لنقد هذا الموقف الدكتور ملحم قـربان، اشكالات ، طبعة اولى دار الريحاني للنشر ، او طبعة ثانية او طبعة ثالثة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، فصل « الغزالي » بحث : « العلم اليقيني » .

« فان مسائل الطبيعيات لا تُهمُّنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها » فهل صحيح أن مسائل الطبيعيات لا تهمه [ولا تهمهم معشر المتدينين] في دينهم ولا في معاشهم » ؟ وواضح أن هذا الحكم غير صحيح ؟ فهل له ما يبرره ؟

ثم هل يمكنك ان تتأمل في ما كانت لتكون عليه البشريّة ، بمعنى مستواها الحضاري ، لو اتفق لها ان اخذت بنصيحة ابن خلدون هذه ؟ وماذا كان مصير فكر ابن خلدون يا تُرى في مستوى حضاري كذاك الذي يمكن ان يكون نتيجة للأخذ برأيه هذا ؟ ولكن « لكل سيف نبْوة ولكل جواد كبوة » .

11 ـ في الميتافيزيك :

نستأنف رد ابن خلدون على الفلاسفة .

« وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيّات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهانُ عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيّة الشخصيّة انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانيّة حتى نجرّد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مُدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجدُه بين جنبينا من أمر النفس الإنسانيّة وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانيّة لكل أحَدٍ وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه وقد صرّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا الى أنَّ ما لا مادّة له لا يمكن البرهان عليه لأن مقدّمات البرهان من شرطها ان تكون ذاتية . وقال كبيرهم افلاطون ان الإلهيّات لا يوصل فيها الى أَيْنَيْنْ وانما يقال فيها بالأَخْلَق والأوْلى يعني الظن واذا كنا انما نحصلُ بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان اولا فاي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الإنسانية عندهم »(1) .

I ـ احتمالات ثلاثة

ثلاثة احتمالات يستعرضها ابن خلدون في هذه الموضوعة ليرفضها غير «مُناسبة» .

أ ـ الإحتمال الأول

الاحتمال الأول يدور حول فكرة عدم امكانية معرفة ذوات العلم الالهي . ذلك لأنّ « ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها » الحس بيننا وبينها » . وبانحجاب الحس هذا ينقطع معاً تجريد المعقولات منها ـ الامر الذي هو ممكن لنا « من الموجودات الخارجيّة الشخصيّة » « فيما هو مُدرك لنا » ، « وتأتي البرهان لنا عليها » .

---

(1) إبْن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص516 -517 .

إن هذه الحجّة لذات مضار كبيرة وكثيرة . واحدها ـ الذي لم يتنبه له ابن خلدون ـ أنها تثبت ان « قصور الفلاسفة » عن معرفة الذوات والماهيات الميتافيزيكية ، او اذا فضلت « الالهيّة » يختلف ، **نوعاً** وبمقياس معرفي ابيستيمولوجي ، عن « قصور » الطبيعيين عن معرفة ما يدعيه الفلاسفة . **الأول نوع يمكن معرفته** . وهذا بيّن بادعاء الفلاسفة ـ الإدعاء ، على فكرة ، الذي يوافقهم عليه ابن خلدون . أما الثاني **فهو نوع لا تمكن معرفته** .

وهكذا يصبح ابن خلدون ، في الأبيستيمولوجيا، على قاب قوسين او أدْنى من مترتبات ما اشتهر في القرن العشرين بمبدأ التحقيق . عذره لعدم القَبْض عليه ، وقد كانت له اعذار كثيرة على الأغلب ، يكمن في حكمة جدّتي : « الدنيا مغطاة بقشة » ؛ واذا فضلتها بلغتها اللبنانية الدارجة : « الدنيي مغطايي بقشي » !

على كل حال يرفض ابن خلدون ادعاء الفلاسفة من زاوية هذا الاحتمال .

ب ـ الاحتمال الثاني

والاحتمال الثاني يتناول الرؤ يا . تختلف الحجة هنا بأن الرؤ يا مما « نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانيّة واحوال مداركها » . وإن كانت الرؤ يا مُدركة منا « فهي وجدانيّة لكل أحد » وبالتالي « ما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامضِ لا سبيل الى الوقوف عليه » .

فالإتكال على الرؤ يا اذن لا يأخذ المتكلين عليها بعيداً على معارج المعرفة . « وقد صرّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا الى أن ما لا مادّة له لا يمكن البرهان عليه . لان مقدّمات البرهان من شرطها ان تكون ذاتية » .

وهكذا يرفض ابن خلدون ادعاء الفلاسفة من زاوية هذا الاحتمال الثاني ايضاً .

أما قصّة هذا الاحتمال مع تطور الحضارة الانسانية ـ وعلى الخصُوص نظرية المعرفة ـ فلا تنتهي برفض ابن خلدون هذا .

لقد تقمصت فكرة الرؤ يا هذه ، ولكن بكثير من التعديلات التي تتناسب والمناسبة في معرض طريقتنا بالدفاع عن المطلقات ـ وخصوصاً من وجهة نظر المؤ منين بها . أما قصة تلك التعديلات ومحاملها وكيفيّة تكييفها ومبادىء المنهجيّة العلميّة المؤتمنة ومدى صلاحيتها الفلسفيّة والعمليّة ومقدار قوتها بتوطيد الغاية منها فقصّة تخرج عن نطاق هذا البحث .

ج ـ الاحتمال الثالث

يبقى الاحتمال الثالث . ويدور هذا على محور الظن بالمقابلة مع اليقين الذي ينبغي ان يتوفر في « الافكار الانسانية » لدى الفلاسفة « عندهم » ، كما لدى ابن خلدون .

« قال كبيرهم افلاطون أن الالهيات . . . . انما يقال فيها بالأخلق والأولى يعني الظن » . سلّم ابن خلدون بذلك وكأنه يمارس برهان الخلف مع الفلاسفة بالنسبة لهذا الموضوع . ثم تساءَل : ما هي الفائدة من ذلك ؟ « واذا كنا انما نحصُل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً » . لا فائدة اذن . هكذا يدعي ابن خلدون . وكان بامكانه أن يدعي ، بناءً على ما قدّم من معطيات ، أكثر مما ادعى ضد الفلاسفة . كان بامكانه أن يدعي أن النتيجة التي تأتي « بعد النصب والتعب » ليست وحسب كما يقول تتساوى بالحالة التي توفرت قبل هذان التعب والنصب - أي ظنّاً بظن - بل انها تفوقها سوءاً : فعلى المستوى المعرفي لم نكسب شيئاً اذ بقي ظنُّنا ظناً وخسرنا مع ذلك ما بذلنا من جهد ومن تعب ونَصب . وبدلاً من أن ينبذ تلك العلوم على أساس انها بلا فائدة حيث يقول :

« فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندهم » .

كان بامكانه ، وبناء على ما قدّم وحسب ، أن يرفضها على أنها ، وفوق كونها بدون فائدة معرفيّة ، « مضيعة للوقت » ، بل مضيعة للجهد « للتعب والنصب » !

II - نقد وتقييم

وملاحظة ثانية تلفتنا اليها هذه المقطوعة . يعالج ابن خلدون مسألة اليقين ومسألة الظن بذهنية لا تقول بالمرونة فيهما - ذهنيّة تفترض حالة المعرفة إما يقينيّة محض وإما ظنيّة صرف . ولا تعترف هكذا ذهنيّة بمراحل او درجات تتراوح رتبها على سلّم اعلى درجاته اعلى درجات اليقينية واسفل درجات ادنى درجات الظنيّة - بقي لفكرة كهذه ان تنتظر ظهور فكرة النشوء والتطور حتى تتملك مخيلات المفكرين وتستلفت انتباههم . واننا لنجد امثلة على تلك الذهنيّة حتى في عصرنا الحاضر واننا لنتخذها من الظاهرات التي تدل على عقليّة القرون الوسطى حتى وان عاش اصحابها جسدياً وعملياً في القرن العشرين . هذه اهميّة تلك الملاحظة الحضاريّة .

III - المحاجة وأهميتها

وبالنسبة لمحاجّة ابن خلدون للفلاسفة ؟ ماذا تكون اهميتها يا ترى ؟ كان بامكان ابن خلدون ، لو تنبّه لها ، ان يميز بين نوعين ، على الأقل ، من الظن : الظن الأبعد من اليقين والأقرب الى الجهل ، والظن الأقرب الى اليقين والابعد من الجهل .

من هذا المنظور ربما اصبح « لتلك العلوم » بعض فائدة : الانتقال بالدارس المنشغل « بالانشغال بها » من النوع الأول من الظن الى النوع الثاني . وان بقي في الحالين ظناً فانه ظن يختلف باختلاف الدرجة التي يقف عليها في سلّم المعرفة .

ومن هذه الكوّة ايضاً يصبح بامكاننا ، بالاحرى كان بامكان ابن خلدون ، ان يجد فائدة تُجْنَى من ذانك « التعب والنصب » - على الأقل على الصعيد المعرفي .

واذا كان لابن خلدون مبرراته لعدم تبيُّنه لهذه المرونة في اليقين كما في الظن ، فاننا لا نجد لانسان القرن العشرين - وخصوصاً لمفكريه - اي مبرر لهذا الاهمال - لماذا ؟ لان هذا التدرج في مراتب الظن كما في مراتب اليقين هو معطى اختباري مباشر لا يتطلب منّا سوى فتح عيوننا عليه حتى نراه . وقيمته الكبرى كما ان قوته الاصمد تكمنان في كونه الوصف الانسب والاصح لواقعنا المعرفي العملي . ولهذا تكون النظرية التي تهمله غير كافية ولا مناسبة لمعالجة قضايانا الاجتماعية بصدق وأمانة .

ان نظرية ابن خلدون في المطابقة لا بُدَّ وان تتعثر في تطبيقها التطبيق المسؤول والسليم ما لم تتكيف وهذا التدرج المعرفي من الجهل حتى اليقين عبر الظن ومراتبه .

IV - تصحيح مقوّ

وواضح ان هذا التصحيح يقوي اختباريّة ابن خلدون - بل مطلق اختباريّة .

ومحملها على الميتافيزيك ؟

محاملها كثيرة . ولكنها تشترط - لفعاليتها - ان تَمُرّ عبر نفوس وقلوب المؤمنين بالميتافيزيكيات - الايمان الذي يتعدى حدود الايمان الاسمي . وهكذا تكون قيمتها الميتافيزكيّة معاً : مشروطة وغير مباشرة .

12 - في السعادة :

وللسعادة في عاصفة ابن خلدون ضد الفلاسفة حصة تذكر . وتهمنا هذه المقطوعة في هذا البحث لانها تجعلنا على قاب قوسين او أدنى من موضوعنا الأساسي : القانون الطبيعي .

I - موقف وموقف معاكس

فما هو موقف ابن خلدون من موقف الفلاسفة بصدد السعادة ؟ هذا هو :

« وأما قولهم إن السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مُزَيَّفٌ مردودٌ وتفسيره أنَّ الإنسان مَرَكَّبٌ من جزئين أحدُهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزءَين مداركُ مختصّة به والمُدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يُدرك تارة مداركَ روحانيّةً وتارةً مدارك جسمانيّة إلا أنَّ المداركَ الروحانيّة يُدركها بذاته بغير واسطةٍ والمدارك الجسمانيّة بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدركٍ فَلَهُ ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أوّلِ مداركِهِ الجسمانيّة التي هي بواسطة كيف يبتهج بما يُبصرُه من الضوء وبما يسمَعهُ من الاصوات فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشدّ وألذّ فالنفس

الروحانية اذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذّة لا يُعبَّر عنهما . وهذا الإدراك لا يحصُلُ بنظر ولا علم وانما يحصُل بكشف حجاب الحِسّ ونسيان المدارك الجسمانيّة بالجملة والمتصوفة كثيرا ما يُعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانيّة ومداركها حتى الفكر من الدماغ وليحصُلَ للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانيّة يحصُل لهم بهجة ولذّة لا يُعَبَّرُ عنهما وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مُسَلَّمٌ لهم وهو مع ذلك غيرْ وافٍ بمقصودهم »(1) .

II ـ سؤال منهجي

يتوقف القارىء الناقد ههنا ، عند هذا المنعطف من الحجّة ، ليسأل السؤال المنهجي المعرفي : لماذا يكون « ذلك غير وافٍ بمقصودهم » ؟ ويتابع :

« فأما قولهم إن البراهين والأدلّة العقليّة مُحَصّلةٌ لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته اذ البراهين والأدلّة من جملة المدارك الجسمانيّة لأنها بالقوى الدماغيّة من الخيال والفكر والذكر ونحن نقول إنّ أوّل شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغيّة كلها لأنها منازعة له فادحة فيه »(2) .

III ـ توضيح

يتوضح الآن موقف ابن خلدون من السعادة : إنها تلك البهجة واللذة الناتجة عن الادراك الذي تعنى بتحصيله المتصوفة عندما يحاولون بالرياضة « إماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ » . ذلك انه بناءً على فيزيولوجيا المعرفة المعروضة في المقطع الأسبق يتركب الانسان من جزئين : «احدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به» . الا ان الروحاني هو الجزء المدرك . وادراكه على نوعين : ادراك مباشر « بذاته بغير واسطة » ، وادراك غير مباشر « بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس » .

« ولا شكّ ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشدَّ وألذّ فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذّة لا يُعبَّر عنهما » .

وهذه هي السعادة في عرف ابن خلدون .

IV ـ مفهوم السعادة وتعريفها

واذا حصرت السعادة بهذا المفهوم ينتج عن ذلك ، وبفضل تعريفك للسعادة ليس إلا ، ان جميع المفاهيم الباقية ليست لتعبر عن السعادة او لتَصِفَها الوصف والتعبير الصحيحين .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص517 .
(2) المرجع ذاته ، ص517 .

ولك حق منهجي بذلك . غير أن حقكّ هذا لا يفيدك بشيء عملي في حوارك مع غيرك ـ الذي قرر ان يطلق مفهوم السعادة على النوع الآخر من البهجة واللذّة اللتين تنتجان عن الادراك غير المباشر .

وليس هنالك ما يمنع غيرك ، وبمقتضى الحق المنهجي ذاته الذي مارسته انت عندما حصرت السعادة بالمفهوم الذي اقترحته ، من ان يطلق وصف السعادة على ذلك الصبي الذي وصفته في التالي :

« وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات » .

وبالتالي فمن حق الفيلسوف ان يطلق وصف السعادة كما في قولك عنه :

« « . . . إن السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين » .

ومن هنا يصبح الحوار بين ابن خلدون الحاصر معنى السعادة ، كالصوفيين ، بالبهجة واللذة اللتين ينتجان عن الادراك المباشر ، والفلاسفة المكتفين بنتائج الادراك غير المباشر من اللذّة والبهجة ـ نقول يصبح الحوار في هذه الحالة « حوار الطرشان » .

مغزى هذه المقدّمة انها تقود ، منهجيّاً ، الى عدم امكانية حَلّ الخلاف بينهما . ان حوارهما قد لا ينتهي حتى ولو وصلا به الى يوم الدينونة .

ومن هنا يصبح رأي ابن خلدون بأنّ قول الفلاسفة « مزيّف ومردود » رأي هو ذاته ، للأسباب التي ذكرت ، « مزيف ومردود » .

٧ ـ مأزق معرفي

غير ان ابن خلدون ، وربما لأنه احسّ بهذا المأزق المعرفي ، تجنّى على موقف الفلاسفة فغيّره بذكاء ودهاء . كانت « سعادة » ابن خلدون تشير الى نوع من الادراك ، الادراك المباشر ، كما رأينا . « وسعادة » الفلاسفة الى نوع ثانٍ مغاير : الادراك غير المباشر .

ويلتفت ابن خلدون في المقطع الاخير ليقول : فأما قولهم ان البراهين والأدلّة العقليّة محصلة لهذا النوع من الادراك (اي الادراك المباشر) (وليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية)والابتهاج عنه فباطل كما رأيته» .

فابن خلدون في هذا المقتبس يرتكب خطأين منهجيين وربما خطأ ادبياً . الخطأ الأول المنهجي هو قلبُ موقف الفلاسفة . فبعد ان صوره في المقطع الاسبق (في بدايته) يتمحور حول الادراك غير المباشر ، يصوره ، في المقطع هذا يتمحور حول الادراك

المباشر . واذا كانت هذه عملية مقصودة من قِبله فقد ارتكب عملية تهريب وغش وخداع . أما الخطأ المنهجي الثاني فيكمن في قوله « كما رايته » . والقَارىء الناقد «لم يره» بالفعل . ما رأيناه هو ان ابن خلدون عرض فيزيولوجياً السعادة كما يفهمها ووضع موقف الفلاسفة في مرحلة سابقة من الادراك للمرحلة التي يبتغيها هو والصوفيّة . وهذا لا يعني ، كما يزعم ابن خلدون ، « بطلان » مذهب الفلاسفة في السعادة . انه يبيّن ، وهذا ما رايناه ، اختلاف الفريقين المتحاورين ، في مفاهيمهما بما له علاقة بهذه المسألة .

ربما قال ابن خلدون ما قاله بالنسبة لما رآه القارىء (في ظن ابن خلدون) لأنه افترض ان موقفه من تعريف السعادة هو الصحيح وينبغي على الفلاسفة قبوله ـ هكذا بحد السيف . واذا فضلت لغة الموقف المنهجيّة المؤتمنة قلت : « هكذا بحد التشريع » . ذلك أنه ان تفرض على مناوئك الرأيْ ، ان يقبل بالرغم عنه ، ما مارسته انت بحريّة ، لهو ان ترتكب خطأ التشريع .

VI ـ خلفيّات

ونقتبس المقطع التالي من ابن خلدون لا لاهميته المعرفيّة ، اذ لا جديد فيه من هذا النوع ، بل لخلفياته السيكولوجيّة النفسانيّة :

« وتجدُ الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاءِ وتلاخيص ابن رشد للقَصّ من تأليف ارسطو وغيره يبعثر اوراقها ويتوثّقُ من براهينها ويلتمس هذا القِسْط من السعادة فيها ولا يعلمُ أنَّه يستكثر بذلك من الموانع عنها »(1) .

فمن وجهة نظر الابستيمولوجيا ليس في هذا المقطع ما يستحق المعالجة الجديدة . انه مبني على أساس خاطىء : يعتقد ابن خلدون ان ابن سينا ، وهو يبحث عن سعادته ، قد ضل طريقها . بينما نرى ان لابن سينا نفسه ، وبقطع النظر عن رأي ابن خلدون بذلك ، حق تقرير سعادته والطريق المؤدية لها .

تبقى نقمة التهكم والتأسف المصطنع والغمز واللمز التي ينطوي عليها هذا المختار . ولكن هذا مما لا يهمنا الدخول في تفاصيله في هذا البحث .

VII ـ معرفيات

لنرجع الى بحث السعادة من الزاوية المعرفيّة ـ مع العلم ان علاقتها بالقانون الطبيعي هي ما تستهوينا في هذا الإطار . يقول ابن خلدون معلقاً على علاقة السعادة بالروحانيات في مذهب الفلاسفة :

---

(1) المرجع ذاته ، ص517 -518 .

« ومستندهم في ذلك[1] ما ينقلونه عن ارسطو والفارابي وابن سينا أنَّ من حصل له ادراكُ العقل الفعّال واتصل به في حياته فقد حصّل حظه من هذه السعادة والعقل الفعّال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشِف عنها الحسُّ من رتب الروحانيات ويحملون الإتصال بالعقل الفعّال على الادراك العلمي . وقد رأيت فساده »[2] .

ونعود لنردد ، عكس ما يدعيه ابن خلدون ، أنه لم يبينّ فسادة حتى يراه القارىء . ويختلف هنا المشكل بعض الشيء . هنالك ادعاءان مختلفان : ادعاء ابن خلدون بان الروحانيات ، بل حتى « اول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات» غير ممكنة ؛ وادعاء الفلاسفة بانهم يمكنهم الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق الإدراك العلمي » .

وهذه مسألة إختباريّة لا يصح البت بها بمعزل عن الدراسة الموضوعيّة التجريبيّة لجميع المعطيات والوقائع ذات العلاقة الوثيقة بها . فمحاولة ابن خلدون بتها بمعزل عن هذه الاعتبارات محاولة لا تستند الى مبادىء المنهجيّة المؤتمنة .

13 ـ الادراك النفسي :

ويتردد التعليق المعرفي المنهجي ذاته على قول ابن خلدون التالي :

« وإنما يعني ارسطو واصحابه بذلك الإتصال والادراك ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطةوهولا يحصل إلا بكشف حجاب الحس »[3] وتختلف النغمة في التالي :

« وأما قولهم إنَّ البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل ايضاًلأنها انما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مُدركاً آخر للنفس من غير واسطة وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً . وذلك لا يعيّن لنا أنه عين السعادة الأُخروّية ولا بُدَّ بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة[4] »

وتسأل : لماذا قولهم هذا باطل ؟ ويأتيك جوابه وهو ليس بجواب عن سؤالك بل يبحث موضوعاً مغايراً تماماً . ويردف :

« وأما قولهم ان السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبنيّ على ما كنا قدّمناه في أصل التوحيد من الاوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه وبيّنا فساد ذلك . وإن الوجود اوسع من ان يُحاطَ به او يستوفى ادراكه بجملته روحانياً او جسمانياً[5] .

---

(1) يبدو ان هنالك فجوة ههنا في الحجة . فهل هذا خطأ مطبعي ام حصلت زيادات معينة فخلقت هذه الفجوة ؟

(2) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص518 .

(3) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص518 .

(4) المرجع ذاته .

(5) المرجع ذاته .

I ـ قضيتان مختلفتان

وهنا ايضاً تتخبط الحجّة ضلالاً بين قضيتين مختلفتين : قضيّة في العمق وقضيّة في البُعد او الشمول . القضيّة الاولى ، هي قضية الميتافيزيك ، بنَصِه الحديث ، اي ، بلغة كانط الاشياء بحدّ ذاتها ـ هل هي موضوع معرفة . وتظهر هذه القضيّة بالتعبير « ادراك الموجودات على ما هي عليه » .

أما القضيّة الثانية قضية مدى المعرفة أو بعدها أو شمولها ، فهي القضية التي يشار اليها بالتعبير « منحصر في مداركه » . يزكي هذا التفسير الرجوع الى ما قدّمه ابن خلدون في أصل التوحيد . يقول :

« ولا تثقَنَّ بما يزعم لك الفكر من انه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كُلّهِ (وسفِهِ رأيهِ) ؟(1) في ذلك واعلم ان الوجود عند كل مدركٍ في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحقُّ من ورائه ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقُطُ من الوجود عنده صنف المسموعات وكذلك الاعمى ايضاً يسقط عندَه صنف المرئيّات ولولا ما يردُّهم الى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافّة لما أقروا به لكنهم يتبعون الكافّة في اثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكليّة فإذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لان ادراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله اكبر من خلقِ الناس والحصر مجهول والوجود اوسع نطاقاً من ذلك »(2) .

II ـ غنى الوجود

يستبعد المطلع ان تكون القضيّة الاولى موضوع البحث . ولذلك فبطلانها ينبغي ان يكون ، في رأي ابن خلدون ، والقضيّة الثانية ، ذا علاقة وثيقة . وإما هنالك خطأ في التعبير ـ قضية لسانية .

يريد ابن خلدون ان يثبت ان الوجود اغنى « واوسع من ان يحاط به او يستوفى ادراكه » . وهذا أمر لا يصحّ البرهان عليه إلا بطريقة غير مباشرة . وقد استعمل ابن خلدون هذه الطريقة ولكن بصيغتها الفجّة . وسقط في النهاية ، لذلك ، « بلعَّل » البرهان لا في انه قدّم فعلاً برهاناً .

ان الأصم والاعمى والحيوان الاعجم في مثلِهِ لا يقدر إلا ان تكون مداركه منحصرة في دائرة ما أُعطي ان يدرك . غير ان هؤلاء لا يكتفون بمعارفهم وحسب . تأتيهم النجدة من مصدرين مختلفين : مصدر اجتماعي ، ومصدر ديني .

المصدر الاجتماعي يتمثل « بتقليد الآباء والمشيخة من اهل عصرهم والكافة » .

(1) المرجع ذاته ، ص459 ظننا ان هذه الجملة خطأ مبين . ينبغي ان تقرأ ، حسب تقديرنا وسفِّهْ رأيَهُ » ! .

(2) المرجع ذاته ، ص459 -460 .

والمصدر الديني يتمثل بالشارع :

«فاتهم ادراكك ومدرَكاتِكَ في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلمُ بما ينفعك لأنه من طور فوق ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاقِ عقلك وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينيّة لا كذب فيها غير أنكَ لا تطمعْ أن تزن به أُمورَ التوحيد والآخرة وحقيقة النبوّة وحقائق الصفات الالهيّة وكل ما وراء طوره فان ذلك طمع في محال . »(1)

III ـ وحدود العقل

يظهر ابن خلدون وهو يحدد (يحصر) دائرة العقل أحسّ بانه لا ينصفه . ولكي يعوّض عليه ظلمه هذا منحه سلطة مطلقة على احكامه « العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينيّة » . وقد تبين معنا ان مطلب اليقينية مطلب رجعي في إطار التاريخ العام لتطور الحضارة الانسانية .

وكذلك القول إن « العقل ميزان صحيح » . كثيراً ما يلعب العقل مع ذاته لعبة التضليل . الحكم المؤتمن هو حكم لا يُستَغْنَى عن مساهمة العقل فيه . ولكنه قلما يكون تعبيراً عن هذه المساهمة العقليّة وحدها .

والعقل العاقل يعرف حدوده . ولا يحتاج ، إذن ، الى ترضيات تخفف من وطأةِ حَزَنِهِ . ومن هذه الملاحظات في « أصل التوحيد » معطوفة على موقفه بما يخصّ الشارع يتضح المعنى الدقيق لقول ابن خلدون التالي الذي يختصر موقف الفلاسفة :

« والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم ان الجزء الروحاني اذا فارق القوى الجسمانيّة أدرك ادراكاً ذاتياً له مختصاً بصنفٍ من المدارك وهي الموجودات التي احاط بها علمنا وليس بعام الادراك في الموجودات كلها اذ لم تنحصر وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً كما يبتهج الصبي بمداركه الحسيّة في أول نشوءه ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات او بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها هيهات هيهات لما توعدون »(2) .

IV ـ إشرافة

عند هذه المطلة من مشارف البحث يتمكن قارىء ابن خلدون ان يلتفت الى الوراء ليفهم ماذا يعني بقوله : « وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل » . يعني هذا ان السعادة الموعود بها هي السعادة الناشئة عن ادراك « الموجودات كلها » . واقصى ما يحلم الفلاسفة الحصول عليه هو « ادراك بعض هذه الموجودات » .

(1) المرجع ذاته ص460 .
(2) المرجع ذاته ، ص518 .

ومن الطبيعي ، عندئذٍ ، ان تكون النشوة الناشئة عن ادراك البعض مختلفة عن النشوة الناتجة عن ادراك الكل ـ وهكذا يكون ابن خلدون قد سجل هدفاً في مرمى الفلاسفة ـ ولكن قيمة هذا الهدف تبقى موضوع تساؤ ل .

هل النشوتان من فصيلة واحدة او من نوع واحد ، فتختلفان فقط بالرتبة ـ بعلو الدرجة التي تشغلها كل منهما على سلّم السعادة ؟ ام انهما تختلفان بالنوعيّة احداهما عن الأخرى ؟

كل ما في هذه القراءات يدل على ان الاحتمال الأول هو الاحتمال الوارد .

عندها تخف تبعات هذا الهدف الذي يدّعي ابن خلدون ، وعن جدارة ، حق النصر عبره . كما تقل مفاعيله واوزانها .

وفي الحالين تبقى للفلاسفة « سعاداتهم » . صح انها ليست « سعادة » ابن خلدون بالذات . وهذا من المستحيل طبعاً . وصح كذلك انها ليست « مشابهة » لها تمام المشابهة . ولكنهم ، اذا اكتفوا حقاً بها ، اختزلوا انتصار ابن خلدون عليهم انتصاراً يضمحل بريقه وتضعف قوّته حتى درجة الصفر ـ بالأحرى ، قد يحصل لها ذلك .

14 ـ في القانون الطبيعي :

اصبحنا الآن على الشرفة ذاتها التي يُطلُّ ابن خلدون منها على ما نسميّه ، طبعاً بناءً على اعتبارات عريقة في تاريخ تطور الحضارة الانسانيّة ، بالقانون الطبيعي ـ يقول :

« وأما قولهم إن الإنسان مُستَقِلٌّ بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبنيّ على أن ابتهاج النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام ادراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانيّة وألوانها وقد بيّنا ان أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانيّة والروحانيّة فهذا التهذيب الذي توصلوا الى معرفته انما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط(1) به مدارك المدركين »(2) .

I ـ الصيغة الكلاسيكيّة

ان الصيغة التي عنيناها بالقانون الطبيعي هي التالية : إفعل الخير وانبذ الشر(3) ! هذا هو ، على رأي العلامة دانتريف ، المبدأ الأول للقانون الطبيعي .

---

(1) واضح انه وقع خطأ مطبعي في « يحيط » وينبغي ان تُقرأ « تحيط » : « فأمر لا تحيط به مدارك المدركين » .

(2) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص518 -519 .

(3) A. P. D'Entrève, Natural Law: An. Introdnction to Lagal Philosophy, 4 th impression, Htutchinson and Co. London, 1975 P.P. 117 and 40.

وهذا هو بالضبط ما يذهب ابن خلدون الى ان الفلاسفة يعتنقونه عندما يقول واصفاً موقفهم : « وأما قولهم ان الانسان مستقل بتهذيب نفسه واصلاحها بمُلاَبَسَةِ المحمود من الخُلق ومجانبة المذموم » .

ورأي ابن خلدون في هذا الرأي ؟ إنه يقبله على صعيد معين . ويرفضه على صعيد آخر . يقبله على صعيد الادراك المنفتح للعقل الفلسفي . ويرفضه ، على ما يظهر وظاهريّاً وحسب كما سنبين ، على الصعيد الابعد : « وأمّا ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الاعمال والاخلاق فأمر لا تحيط به مدارك المدركين » .

غير أن هذا الرفض الخلدوني لمدّعي الفلاسفة لا يطال ، على ما يظهر ، صيغة القانون الطبيعي . إنه يبقى فاعلاً وذا قيمة تطبيقيّة حتى في إطار تلك السعادة « لما وراء ذلك » .

II ـ تغيير في طبيعة القانون

غير أن طبيعته تتغيّر ـ في الحالة الأولى يستقل الانسان بتهذيب نفسه . ولذلك يصبح له حق اصلاح النفس ، بغية تحقيق السعادة ، بملابسة المحمود من الخُلق ومجانبة المذموم » . أما في الحالة الثانية فتخرج تلك المسؤ وليّة ـ مسؤ ولية تهذيب الانسان نفسه ـ عن إطار سلطته . عندها تصبح هذه المسؤ وليّة من مسؤ وليّة الشارع .

« وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثالِ ما أمر به من الاعمال والأخلاق فأمر لا تحيط به مدارك المدركين » .

في الحالة الاولى يقدر الإنسان المهذّب لنفسه ان يتحاشى الوقوع في شرك التشريع . فوقوع التشريع وارد . كما ان تجنب التشريع كذلك وارد .

أما في الحالة الثانية فمحكومة بالتشريع (1) .

III ـ وحق الثورة

وتبقى مسألة شائكة لدى ابن خلدون ما اذا كان القول بالقانون الطبيعي يصح ان ينتهي بمن يتبناه ويؤ من به الى حق الثورة على الحاكم المستبد .

وتبقى كذلك علاقته بالقانون المدني علاقة تستحق التقصي والإستنفار للقوى والجهود المدقّقة .

(1) الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص132 .

وتنشأ صعوبة الاجوبة عن هذه الأسئلة ، ههنا بالذّات ، لان هم ابن خلدون هنا ليس همّاً سياسياً إلا بمضامينه . يشهد على ذلك انه يردف الحجة السابقة بقول ابن سينا في كتاب المبدأ والمعاد بصدد المعاد الروحاني والمعاد الجسماني . ثم ينهي بحثه هذا وموضوعه في « إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » بالمقطوعة التالية :

« فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حَوَّموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها وليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة وهي شحذُ الذهن في ترتيب الأدلّة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين وذلك ان نظم المقاييس وتركيبهَا على وجه الإِحْكام والأتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقيّة وقولهم بذلك في علومهم الطبيعيّة وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكميّة من الطبيعيّات والتعاليم وما بعدها فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الاتقان والصواب في الحجج والاستدلالات لانها وان كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظِر فيها متحرّزاً جُهده من معاطبها وليكن نظر من ينظُرُ فيها بعد الامتلاءِ من الشرعيّات والاَطلاع على التفسير والفقه ولا يكبَنَّ أحدٌ عليها وهو خلو من علوم الملّة فقلَّ ان يسلم لذلك مِن معاطبها والله الموفق للصواب وللحق والهادي اليه وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله(1) »(2) .

IV ـ سمفونيّة لم تكتمل هنا

وهكذا ، وبالرغم من طول هذا البحث ، يبقى وعلى لغة ابن خلدون ، « غيرَ وافٍ بمقاصدنا » . فلنا مع « القانون الطبيعي عند ابن خلدون »موعد آخر ـ وربما مواعيد! وعملاً بالمثل : « وتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم ان التشبه بالكرام فلاح » ومتيمّنين بمردود ما قمنا به ، نعتقد أنه ينطبق على هذا البحث اسم مستعار من عالم الموسيقى (The Unifinished Symphony)

(1) اشارة دالّة اخرى على صحة الموضوعة ان لله يد مباشرة في تسيير امور الناس في عرف ابن خلدون .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص519 .

قانون العصبيّة

« عصبيّـة » ابن خلدون

1 ـ تقديم :

تلعب العصبيّـة دوراً اساسياً اولياً في فكر ابن خلدون العمراني . وقد ذهب بعض دارسيه المتعمقين الى انها ، تعبيراً عن اهميّـة هذا العنصر العمراني ، « محور النظريات الخلدونية » . من هؤلاء ، على ما يبدو ، ساطع الحصري (1) .

على كل تبقى العصبيّـة احدى عَيْنَيْ ابن خلدون (2) . ومنهنا اهميّـة دراستها دراسة موثّقة معّمقة ومدققة .

2 ـ مصادر العصبية الخلدونية :

I ـ مصدر العصبيّـة الطبيعية

بمعنى عام وشامل مصدر العصبيّـة الطبيعية ، حسب ابن خلدون ، هو الطبيعـة الإنسانيّـة .

They (primitive peoples) possess only the simplest form of social solidarity. It is in the study of the origin and nature of this communal ethos, community of sentiment, or social solidarity (ʿasabiyya)(3) [عصبيّة] that Ibn Khaldûn explains the nature and characteristics of the state in primitive cultures.

The most elementary form of social solidarity originates in the natural desire to be compassionate toward, and to help and defend one's immediate relations(4).

« الشعوب البدائية تمتلك الشكل الأبسط للعصبيّـة . وفي دراسة هذا الـروح الجماعـي : هذا

---

(1) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، القاهرة ، 1961 ، ص333 وما بعدها .

(ـ راجع كذلك ناصيف نصّـار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص256) .

(2) العين الأخرى ترمز الى العمران . اردنا ان نقول : بامكان الدارس المحقق اختزال فكر ابـن خلـدون في نظريتـين : العمران والعصبية . والاثنتان تبدآن بعين . ومن هنا تعبير « عينا ابن خلدون » . المهم ان الاختزال يحافظ على ابتكاريّـة ابن خلـدون وبالتالي يميزه عن غيره من العلماء ـ عرباً كانوا ام عجماً .

(3) ابن خلدون ، Q. 1. 235 .

(4) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldûn's Philosophy of History, London, 1957, P.196.

الشعور المشترك ، دراسة مصدره وطبيعته ، يُفسرّ ابن خلدون طبيعة الدولة وخاصياتها في الحضارات البدائية » .

ينشأ الشكل الأكبر بدائية للعصبيّة عن الرغبة الطبيعيّة للانسان في ان يتعاطف مع أقاربه ويساعدهم ويدافع عنهم » .

ويقول ابن خلدون مباشرة :

« الفصل الثامن » .

« في أن العصبيّة انما تكون في الالتحام بالنسب او ما معناه » .

« وذلك أنّ صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل . ومن صلتها النُعْرَةُ على ذوي القربى واهل الأرحام أن ينالهم ضيْم او تصيبُهم هَلكَةٌ فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا »[1] » .

لكي تتوضح لنا فكرة هذا المقتبس ينبغي ان نحلّله على صعيدين : الصعيد الطبيعي ، صعيد الواقع ، والصعيد الحضاري ، صعيد القيم او اذا فضلت ، العادات الاجتماعيّة . على الصعيد الأول ، وحسب تفكير ابن خلدون ، تجد « صلة الرحم » ، « ينالهم ضيم » او « تصيبهم هلكة » .

« ونزعة طبيعيّة في البشر » هي طبيعيّة من درجة ثانية ؛ هي « طبيعيّة بكلمات مغايرة ، على الصعيد الحضاري . وليس واضحاً اذا كان هذا ما يعنيه ابن خلدون ام لا . غير اننا نزعم انه ، وان لم يقصده ، فعلينا تصحيحه .

صلة الرحم واقع وليس للانسان صاحب العلاقة بها اي راى او ارادة بذلك .

أما « ان يجد القريب في نفسه غضاضة من ظلم قريبه . . . ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك » فهو ليس « بالطبيعي » بالمعنى ذاته الذي تصف به علاقة الرحم . « أن يرى القريب غضاضة في ذلك » هو معطى حضاريّ لا طبيعي . ذلك لأنك ترى ، كما يرى ابن خلدون نفسه ، احداثاً كثيرة يتآمر فيها الأخ على أخيه . وقصّة قايين وهابيل مَثل حاسم على ذلك . وقبل كتابة هذه السطور استمعت الى قصة الاسبوع من لندن وعنوانها « Murder On the Gas »[2] وهي قصة أخ استدرج اخاه ليقتل نفسه .

ثم إن ابن خلدون يميز بين نوعين من « المعاطب والمهالك » التي يود القريب ان يحول بينها وبين قريبه ؟ ام هل هو حقاً يميّز ؟

« أن ينالهم ظلم » وهذا ما يلحق القريب من بني البشر .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص128 .

(2) London, B. B.C, Sundy: the 20 th of June ,1982, (After- noon) .

« وان تصيبهم هلكة » وهذا يلحقه بفعل احداث طبيعيّة .

وبالرغم من ان القريب يشعر « بالغضاضة » ـ وهذا في إطار حضارة معينة ـ من حدوث الاثنين لقريبه «ويود ان يحول بينه وبينهما » كليهما فان منطق « الغضاضـة » في الاولى يختلف عنه في الثانية . وبالتالي فمسؤ وليات القريب تجاه قريبه تختلف بعض الشيء باختلاف نوع «المعاطب والمهالك» التي يتعرض لها .

II ـ الحقوق الطبيعية

وفي الاولى وحدها يصح القول بان فكرة الحقوق الطبيعية لها دور تلعبه في إطار العصبيّـة . بالاحرى ، في هذه الحال ، وهي من الحـالات القليلـة والنـادرة ، تلعـب العصبيـّة دور الحقوق الطبيعيـّة[1] .

ولنا على التمييز بين صعيدين « للطبيعي » مفتاح من مقتبس ابن خلـدون نفسـه يشير ، كقرينة على الأقل ، اليهما . ذلك المفتاح هو كلمة « صلتها » في « ومن صلتهـا النعرة » اي من صلة « صلة الرحم » .

III ـ والتنظير

نذهب الى أنّ ابن خلدون إما لا يهتم بالتنظير اهتماماً أصيلاً وإما ، واذا كان قد اهتم بالتنظير اهتماماً قويّـاً ، فإن مفهومه للتنظير مفهوم غير متقدّم كثيراً .

من البينات الدّالة على هذه الأُطروحة واحدة سنراها عن كثب وعما قريب .

ومن هذه القرائن قوله في المقتبس المدروس « وذلك ان صلة الرحم طبيعي في البشر إلاّ في الأقل » .

ومن هذه القرائن ايضاً وايضاً موقفه من النسب . فهو من جهة ، وخصوصاً بالنسبة للعصبيّـة ، يُصرُّ على اهميته :

« فاذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جدّاً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرّدها ووضوحها »[2] ـ .

وتعني « الوصلة » في هذا المقتبس وصلة بين « الاتحاد والالتحام » اي «العصبيّة » وبين النسب . وهنا ، على ما يظهـر ، يبيّـن ابـن خلـدون اهميّـة النسـب : اي صلة الرحم ، مصدراً من مصادر العصبيّـة .

---

(1) راجع في هذه الدراسات بحث : مأزق الحقوق الطبيعيّـة في فكر ابن خلدون » .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ص 128 .

ولكنه ، ومن جهة ثانية ـ وفي الفصل ذاته ـ، ينفي اهميته وبالنسبة للموضوع ذاته .

« اذ النسب امرٌ وهميّ لا حقيقة له . . . فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه واذا كان انما يُستفادُ من الخبر البعيد ضعُف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجّاناً ومن اعمال اللهو المنهي عنه ومن هذا الاعتبار معنى قولهم النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضرُّ بمعنى ان النسب اذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوَهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبيّة فلا منفعة فيه حينئذٍ » .(1)

غير أنَّ هذا النفي لأهميّة النسب وفاعليته مشروط بعدم وضوحه . وهكذا يخرج ابن خلدون من مأزق التناقض : كيف يكون النسب مفيداً فاعلاً بالنسبة للعصبية وغير مفيد وضار بالنسبة للعصبية ذاتها ؟ الجواب : فاعلاً ومفيداً عندما يكون واضحاً . ولكن « واذا خرج عن الوضوح » اصبح « لا منفعة فيه حينئذٍ » .

ولكنك تتخلص من مأزق لتقع بمأزق آخر . والآن هو مأزق بين صلة الرحم الضاربة جذورها في الماضي ـ وليبعد ما شاء ان يبعد ـ ويعالجهُ ابن خلدون تحت مصطلح النسب وبين الوهم . فهو حيناً يعطيها اهميتها ، حيث يقول :

« بوجه من وجوه النسب وذلك لاجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب او قريباً منها»(2)

وحيناً آخر يقول :

« إذ النسب امرٌ وهميٌ لا حقيقة له »(3) .

ومن هذا المأزق لا نرى لابن خلدون مخرج .

IV ـ براغماتيّة ابن خلدون

وكثرت البينات على براغماتية ابن خلدون . واذا كانت هنالك فائدة من المناقشة السابقة ، ونزعم ان لها اكثر من فائدة ، فهذه الفائدة تظهر ان ابن خلدون براغماتي بالنسبة للنسب وعلاقته بالعصبيّة .

« أن النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة . وما فوق ذلك مستغنى عنه »(4) .

معنى هذا ، بجزء منه ، أنَّ اللافائدة منه ، يُستُغنى عنه . هذه نصيحة عمليّة

---

(1) مقدمة ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص129 .
(2) المرجع ذاته .
(3) المرجع ذاته .
(4) المرجع ذاته .

مفيدة : وهي بحدّ ذاتها مقدّمة للبراغماتية التي نعنيها .

تظهر البراغماتية عندما يُطلب من النَسَبِ ، حقيقة كان أمْ وهماً ، وصحيحاً أَمْ مزعوماً ، أَنْ « يوجب صلة الأرحام ، حتى تقع المناصرة والنعُرة » . فالغاية ، اذن ، هي ان تحصل المناصرة . وما النسب ، وبأي طبيعة تلبّس ، فهو مجرّد وسيلة .

واصبح هكذا يصح ان تقوم شهرة النسب بمهمّةِ النسب ذاته .

« فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جدّاً بحيث حصل به الاتحاد والإلتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرَّدها ووضوحها ، واذا بَعُد النسب فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظُلم من هو منسوبٌ اليه بوجه »(1) .

صح ان الشهرة وحدها لا تقوم بالمهّمة . يدعمها لذلك « توهم » : « فِراراً من الغضاضة التي يتوهم في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه » . ولكن صحّ ايضاً ان هذه الدعمة ـ وَهْماً كانت ام نتيجة اعتبارات حضاريّة ـ ترافق صلة الرحم كذلك كما ترافق « النسب » .

المهم ، في هذه المناسبة ايضاً حسب ابن خلدون ، ان يحصل الاتحاد والالتحام والتناصر .

V ـ المصدر الحضاري للعصبيّة

ومن الزاوية البراغماتية يتساوى الولاءُوالحلفبالنسبة للقيام بهذه المهمّة : أيْ تحقيق هذه الغاية بصلة الرحم والنسب وشهرة النسب .

« ومن هذا الباب الولاء والحلف اذ نُعرةُ كل احد على اهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحُقُ النفس من اهتضام جارها او قريبها او نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لان اللحمة الحاصلة من الولاءِ مثل لحمة النسب او قريباً منها »(2) .

وهكذا ، وعبر براغماتية تستدعيها الظروف ، يصبح مصدر العصبيّة لدى ابن خلدون أيُّ واحدٍ من ثلاثة : 1 صلة الرحم ،وهي واقع طبيعي ،ولذلك نسميه المصدر الطبيعيللعصبيّة .2 والوهم ،وهو مصدر متصوَّر غير واقعي او متخيل ،ولذلك نسمّي هذا المصدر مصطنعاً لانه أوَّلاً غير طبيعي ، وثانياً لان الإنسان يقدر ان يتحكم به ـ وحتى ان لم يتحكم ـ حيث يصعب التحكم ـ هو ،وبفضل وهم غير طبيعي ـ صانعه او فاعله . و3 المصدر الحضاري ونقصد به ما عناه ابن خلدون بالولاء والحلف . وهذا ايضاً مصطنع

(1) المرجع ذاته ، ص128 -129 .

(2) المرجع ذاته ، ص129 .

اذا شئت ، ولكن اصطناعه يختلف عن المصطنع المبني على مجرد الوهم . تدخل هنا - في المصدر الحضاري - اعتبارات القيم واولويات الحياة ومتطلباته وتحكيم العقل .

لو كان ابن خلدون يريد ان ينظر ، بمعنى دقيق وقوي للتنظير ، لكان ذهب الى القول بمطلق مصدر للعصبيّة . اذ طبيعة هذا المصدر ، على ما يظهر لا تهمه ، ما همَّهُ هو ان يحقق الالتحام والاتحاد والتناحر والنعرة .

غير ان ابن خلدون كان - ومن الطبيعي ان يكون - معبّراً عن افكار عصره وتجاربه . وصح أنه اطّلع على تاريخ سابق . ويصح ان يعبّر ابن خلدون عن تجارب هذا التاريخ وافكاره . وفي هذا الإطار تبقى المصادر التي يتعرّض لها ابن خلدون هي المصادر التي عرفها وتحرك على اساسها ابناء ذلك التاريخ .

ولا يلام ابن خلدون على ذلك . ولا يلام اذا لم يكن مهتماً بالتنظير .

VI - ابن خلدون « والعلم »

ولكنَّهُ اراد ان ينشيء علماً . وقد فاخر بانه علم جديد مبتكر . فمن الضروري ان نتساءل ، من هذه الزاويّة ، عن عدم اهتمامه الاهتمام الكافي بالإصرار على حقيقة او صحّة مفاهيمه الأساسية « كالسلف » مثلاً في إطار بحثه للعصبيّة . نثير السؤال هنا ، لان ابن خلدون اعطى مسألة الصحة والخطأ اهمية تذكر . فلماذا يتناساها هنا ؟ ما هي مبررات هذا التناسي - اذا كانت له مبررات ؟ فهل لميوله البراغماتية علاقة بذلك ؟ ام هو مجرد إنحناء لتقاليد عصره وطرق تفكيره ؟

ومن هذا القبيل يُنظرُ الى طريقة إدخال الولاء والحلف في المعالجةواعتبارهما من مصادر العصبيّة : حجته في ذلك ليست الحجّة البراغماتية في الاصل مع كون اعتباراتها واردة ، الحجّة الأكبر اقناعاً ربما لاهل عصره من قرائه هي انهما تشبهان صلة الرحم والنسب في مفاعيلهما .

« وذلك لاجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب او قريباً منها» (1)

والعبرة من هذا ليست حضاريّة وحسب : أنها تهدينا الى اولويات التفكير لدى رجال السياسة في عصر ابن خلدون او لتصرفات الجماعات التي يعرفها ، بل هي ايضاً منهجيّة . إنها تدُلنا على ميل ابن خلدون الاخباري . يبدأ بالواقع ويصفه على خير ما يمكنه ويتحرّك منه تحركاً حذراً تصح فيه صفة الواقعيّة . ومن هنا تنشأ - على ما نظن - حدود عملياته التنظيريّة .

---

(1) المرجع ذاته ، ص129 .

VII ـ صلة الرحم بالعصبيّة : ليست علاقة عامة وشاملة

وتكتسب بدائل مصدر العصبيّـة الطبيعي ـ تلك التي تقوم بمهماته كالوهم والولاء وغيرهما، وخصوصاً في إطار تلعب البراغماتية دوراً هاماً بالنسبة لتحديده قضاياه وخدمة غاياته من اعتبارات حضاريّـة وعمرانيّـة ومنها ما طال هذا المصدر الطبيعـي للعصـبيّـة ذاته .

ان صلة الرحم ليست بالـضامن الحتمي لنشوء العصبيّـة . هذا هو المحور الذي تدور حوله جميع هذه الاعتبارات . وابن خلدون يعرف ذلك . ففي معرض تفسيره لنكبة البرامكة يقول :

« فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد ودبت الى مهادهم الوثير من الدولة عقارب السعاية حتى لقد كان بنو قحطبه اخوالُ جعفر من اعظم الساعين عليهم لم تعطفْهم لما وَقَرَ في نفوسهم من الحسد **عواطف الرحم** ولا وزعتهم أواصر القرابة » (1) .

فهؤلاءِ هم بنو قحطبة اخوال جعفـر يضربـون بعـواطف الرحـم عرض الحائـط ويساعدون اعداء البرامكة عليهم .

فعواطف الرحم لا تتفاعل وتؤثر بمعزل عن اعتبارات مغايرة . ومن هنـا اهميّـة الأطار الحضـاري في نشـوء العصـبيّـة كما في القضـاء عليهـا ـ خصوصـاً من مصادرهـا الطبيعي : صلة الرحم .

VIII ـ تصحيح

من هنا ينبغي ان يُعادَ النظر في مفهوم مبدأ السببيّـة كما يفهمه او يسيء فهمـه ، الدكتور ناصيف نصار في المقتبس التالي :

« اذن ان الاهم في نظره (اي ابن خلدون) هو اننا نعتمد على مبدإ السببيّـة ، بصورة جبرية ، لكي نتحرّك في شبكة الأشياء ، سواء كانت العلاقة السببيّـة مجـرّد عادة للطبيعة ، جارية بأذن الله ام لا ، او كانت مركوزة في جوهر الأشياء »(2) .

والجملة التي يجب ان يعاد النظر فيها هي التعبير « بصورة جبريّـة » . لقد تبين في المقطع السابق ان علاقة صلة الرحم بنشوء العصبيّـة ليست علاقة سببيّـة جبرية . وليسَ هذا بالدليل القاطع طبعاً . ولكنها إشارة مهمّة ولا يسـع المتدارسـين للفكـر الخلدونـي تناسيها . نظرياً يمكن الدكتور ناصيف نصّـار ان ينقل مفهوم العلة من صلة الرحم الى مجموعة معقدّة من الاعتبارات . هذا مسلك مقبول . ولكنه لا يقدر ، به ، ان ينقذ موقفه

---

(1) المرجع ذاته ، ص16 . (التوكيدان لنا) .

(2) الدكتور ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص100-101 .

من « الجبرية » الخلدونية ـ ذلك لانه قبل ان يحق له ان يرفع راية الجبريّـة هنا يجب ان يحدد تلك العلاقة بين تلك العلّـة المعقدة والمعلول . وهو لم يفعل ذلك . فموقفه غير مسند . ثم هو يشوّه فكر ابن خلدون !

IX ـ العصبيّة المصطنعة :

مصدر هذه العصبيّـة هو الوهم في الاصل . أما الدوافع اليها ، مبرراتها اذا شئت ، فمتعددة . ضرورات الحياة تفرضها على من لهم فيها سهم من الاحترام : من هذه التعاون والدفاع عن النفس .

«Common ancestry, common interest, and common experiences of life and death reinforce each other in developing the feeling of solidarity(1). In time the latter factors overshadow common ancestry. Persons outside the blood -relations of a group are adopted and become part of it; Common ancestry remains an important factor, but in reality it has become a mere figment(2)».

« النسب المشترك ، والمصالح المشتركة ، والاختبارات المشتـركة ـ تجـارب الحياة والموت تتسانـد بعضها مع بعض في تطور شعور العصبيّـة . ومع الزمن تتألق العناصر الأُخرى على حساب الاصـل المشترك . تتبنى القبيلة الواحدة اشخاصاً من خارجها ـ من قبائل اخرى ، ويصبح هؤلاء اجزاءاً منها . السلف المشترك يظل عنصراً هاماً ولكنه اصبح ، في الواقع ، مجرد متصوَّرٍ متخيَّـل » .

هذا ما نعنيه بالعصبيّـة المصطنعة . انها عصبيّـة هؤلاء الاشخاص المتبنّون بالمقابل مع عصبيّـة ابناء القبيلة ـ العصبيّـة المستندة الى علاقة القربى الدمويّـة .

نستنتج من هذه الحالة ان العصبيّـة المصطنعة لا توجد منعزلة عن العصبيّـة الطبيعية لدى ابن خلدون . وان وجود الاولى يستمد اهميته من اهميّـة الثانية . فلو لم تكن للثانية اهميّـة عمليّـة لما احتيج الى عملية التهريب : عملية تلـزيق العصـبيّـة المصطنعـة الى العصبيّـة الطبيعيّـة .

ومن هذه المطلة المنهجيّـة والتحليليّـة ينبغي تصحيح شائبة على الأقل يقـع فيهـا المقتبس التالي للدكتور ناصيف نصّـار معرفاً بها فكر ابن خلدون :

« ولهذا كلّـه ، ينبغي القول ان أساس التماسك القبلي ليس فقط الرابط الدموي ، وإنما هو ايضاً المصلحة الجماعيّـة . فالجماعة البدويّـة المتألفة من مجموعة عشائر او من مجموعة قبائل صغيرة ، لا تنحدرُ كلُّهامن جدّ قديم واحد ، تتكون من اجل الدفاع عن نفسها ضد الإعتداءات التي تهدد حياتها . والفـرد

---

(1) IBN Khaldun, Q. I., 332: 7-9

(2) Muhsin Mahdi, IBN Khaldûn's Philosophy of History, (A Study In The Philosophic Foundation of the Science of Culture), London 1957, P. P. 196 -197.

البدوي موجود في الوضع نفسه . فهو يعرف بينه وبين الجماعة ككل نسباً خاصاً ولكنه يرتاح ويتقوّى بشعوره كأنه جزء لا يتجزأ من الفرد الأكبر الذي هوالقبيلة . فالإهتمام بالنسب العام وبالجدّ القديم الأوّل ليس في نهاية الأمر سوى تعبير عن اعتبار الأسرة او البيت نموذجاً بنيويّاً للتماسك والقوّة النفسية الاجتماعيّة . فما تبحث عنه القبيلة في وحدة النسب العام ليس نظاماً حقيقياً لعلاقات بين أفرادها ، بل زيادة قوتها وهيبتها وعزّها »[1] .

وخطأ الدكتور نصار في الموضوعة الموكّد عليها مزدوج : أنه لم يميز بين مهم وأهم في سُلّم التقييم الخلدوني ، ثم انه ، وربما لذلك ، ضرب بالاهم عرض الحائط حاذفاً ومهملاً ، واستبقى الأقل اهميّة والمهمّ . الأهم هو « النظام الحقيقي لعلاقات افرادها » . ولو توفر ذلك لما اضطرت القبيلة الى اللجوء الى العصبية المصطنعة . والغاية من ذلك ؟ يمكن أن تبقى كما يذهب اليها الدكتور ناصيف نصار « زيادة قوتها وهيبتها وعزّها » . . ولكن ليست هذه هي الموضوعة المطروقة مِن قبل ابن خلدون كما نتبين من المقتبس الذي يستنجد به منه الدكتور نصار .

هم ابن خلدون في المقتبس المذكور كما سيتبين هو المقابلة بين العصبيّة الطبيعية والعصبيّة المصطنعة ـ بقصد تبرير اللجوء الى هذه الاخيرة . ويسخرّها الدكتور نصار ، مرتكباً بذلك خطأ منهجيّاً كبيراً ، دلالةً لموضوعة ثانية مختلفة

فما هو المقتبس من ابن خلدون؟

« واذا وجدت ثمرات النسب فكانه وجد . . . . . ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزّمان ويذهب اهل العلم به ، فيخفى على الأكثر . . . وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهليّة والاسلام والعرب والعجم . .[2] »[3] .

هذا ما يعرضه علينا الدكتور ناصيف نصّار . ونلحظ انه مجتزأ ومبتور في موضعين : محل النقاط في السطر الأول ومحل النقاط في السطر الأخير . وهذا التصرّف : التنقيط ، البتر ، والاجتزاء ، امور معروفة بين المحققين والموثقين والعلماء . ولسنا هنا في وارد تبرير هذا التصرّف . يهمنا هنا أكثر أن نضع المقياس الذي ينبغي على الباحث ان يتبعه ـ وإلاّ أتهم بتشويه المقتبس المعالج . واذا صحّت التهمة وثبتت اسقطت ما تلتصق به عن حق من لائحة العلماء المدّققين الموضوعيين .

فما هو المقياس ؟ اولا .

---

(1) الدكتور ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة بيروت ، 1981 ، ص247-244 (التوكيد الثاني) .

(2) ابن خلدون ، المقدّمة ، ص427 .

(3) يقتبسها ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص244 .

أن لا يُشَوِّه الحذفُ مباشرةً معنى الكاتب من المقتبس او أن لا يسهّل لك عمليّة التشويه. طالما هو يخضع لهذا المقياس لا بأس من الحذف ولكن هل يخضع الحذف الناصيفنصّاري لهذا المقياس ؟ لنلق نظرةً على المحذوفين

الأَّول ، المحذوف من السطر الأول هو : « لأنه لا معنى لكونه من هؤلاءِ ومن هؤلاءِ إلا جريان احكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم »(1) .

والثاني ، المحذوف من السطر الأخير هو : « وانظر خلافَ الناس في نسب آل المنذر وغيرهم يتبيّـن لك شيءٌ من ذلك .

ومنه شأن بجيله في عرفجه بن هرثمة لّما ولاّه عُمَرُ عليهم فسألوه الإعفاء منه وقالوا : « هو فينا لزيق » اي دخيل ولصيق وطلبوا ان يولى عليهم جريراً فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجه : « صدقوا يا امير المؤمنين . انا رجل من الازد اصبت دماً في قومي ولحقت بهم . وانظر منهُ كيف اختلط عرفجه بجيلة ولبس جلدتهم ودُعي بنسبهم حتى ترشيح للرئاسة عليهم لولا علم بعضهم بوشائجه . ولو غفلوا عن ذلك وامتدّ الزّمن لتُنوسي بالجملة وعُدَّ منهم بكل وجه ومذهب فافهمهْ واعتبر سرَّ الله في خليفته »(2) .

فما هو الآن مقصد ابن خلدون ؟ ابن خلدون نفسه يجيب عن سؤ النا هذا في موضوع الفصل : « في اختلاط الأنساب كيف يقع ؟ » .

فهل تقدر ان تستنتج مما قاله ابن خلدون ما يدعم قول الدكتور ناصيف نصّار : « فما تبحث عنه القبيلة في وحدة النسب العام ليس نظاماً حقيقياً لعلاقات القرابة بين افرادها » ؟ بالعكس تماماً . اذ لو لم يكن القصد هو التثبت من « هذا النظام الحقيقي » لما عُزل عرفجه بحجّة انه لصيق او لزيق !

وهل تقدر ان تستنتج من هذا المقتبس ـ كما يوحي استخدام الدكتور ناصيف نصار له ـ ان مقصد القبيلة هو « بل زيادة قوتها وهيبتها وعزها » ؟ الجواب هنا ايضاً نفي قاطع . ربما كانت غاية الدكتور نصار هنا هي ان يقودم وحسب لا ان يشوّه بقصد التزييف . سلم بهذا ، وتبقى غلطة نصار غلطة منهجيّـة غير مقبولة .

X ـ مبدأ اختباري اونطولوجي

غير ان هذه التصحيحات والملاحظات ينبغي ان لا تلهينا عن اهميّـة مبدإ هام جدّاً يتبناه ابن خلدون :

---

(1) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم بيروت ، 1981 ، ص130 .

(2) المرجع ذاته ، ص130 -131 .

« واذا وجدت ثمرات النسب فكانه وجد » .

ولا نسأل كيف وقع عليه ابن خلدون . هذا مع علمنا ان لمثل هذا السؤال ، وللجواب عنه مفاعيل حضاريّة هامّة . همنا الآن ان نبيّن انه ينسجم تماماً - كما ينسجم قول المسيح كذلك : « من ثمارهم تعرفونهم » ، - مع الإختباريّة المتساهلة[1] .

ويصح ان يكون مبدأ اختبارياً عاماً ، قانوناً أونطولوجياً ، يطبّق بدون استثناء . وإن لم يطبقه هكذا ابن خلدون فلأن هَمَّ ابن خلدون كان **لا ان ينتزع النظريات مما يتيسر له من بينات بل** ان يصف الواقع التاريخي والعمراني الذي يعرفه خير وصف واصحّه .

ومن هنا نرى انه من الضروري إعادة النظر في المقتبس التالي من الدكتور ناصيف نصّار . ذلك لأنه ، وبالنسبة « للنظريّة » بالذات ، يشوّه بعض الشيء ما حاول ابن خلدون ان يقوم به :

« ويضيف ابن خلدون الى هذا التصور لأصْناف اهل البدو واهل الحضر فكرةً ينبغي التعمق في بحثها ، وهي استمرار الصراع بين اهل البدو اجمالا واهل الحضر اجمالا . يرى الدكتور علي الوردي في هذه الفكرة محور النظريات الخلدونيّة بينما يرى ساطع الحصري محورها نظريّة العصبيّة ، ويراه الدكتور طه حسين في نظرية الدولة »[2] » .

إن ابن خلدون ، كما تبين لنا من معالجته للقانون الاونطولوجي المدروس ، **لم يكن منظراً** . لم يهمّه ذلك إلا هامشياً . هذه موضوعة تحتاج الى الكثير من البينات والى المعالجة الخاصة والرصينة . ولكننا ، وقبل ان نفعل ذلك بمنهجيّة منتظمة ، قد توفرت حتى الآن اكثر من بينة تشير اليها . وهذه بينة من تلك البينات الهامّة . ونقدّمها الآن للقارىء مثار تساؤل ونقطة انطلاق وحسب .

ويطال التصحيح هذا الذي قدمناه لا الدكتور ناصيف نصار وحده بل وكذلك الدكتور علي الوردي[3] وساطع الحصري[4] والدكتور طه حسين[5] .

XI - الوهم

ولدى التعمق في هذا الموضوع المتعلق بدوره بالعصبيّة نرى انه حتى في أيام ابن

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، **اشكالات** ، طبعة ثانية دار النهار للنشر ، او طبعة ثالثة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1982 ، بحث : الرأي العام : « هل هو واقع ام وهم » ؟

(2) الدكتور ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص256 .

(3) الدكتور علي الوردي ، **منطق ابن خلدون** ، القاهرة ، 1962 ، ص75 وما يليها .

(4) ساطع الحصري ، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** ، القاهرة ، 1961 ، ص333 وما يليها .

(5) الدكتور طه حسين ، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ، تحليل ونقد ، ترجمة عنان ، ص ؟ ؟

خلدون ، وعبر فكره ، يلعب الوهم [1] دوراً في الاجتماعيات العمرانية .

ويبقى تحديد الدور الذي يلعبه هذا الوهم من خلال دراسة دقيقة لفكر ابن خلدون وتطور هذا الدور ، والتعرف الى مبرراته ، ومتى يصح تبريره وما الى ذلك من التساؤلات ، يبقى كل هذا من مسؤوليات المدققين الباحثين في جذور حضارتنا المعاصرة .

ومن المهم ايضاً في هذا الإطار التعرف إلى الأسباب - سلبيها وايجابيّها - التي تداخلت عبر تطور هذا المفهوم حتى يومنا هذا .

3 - تعريف العصبيّة الخلدونية :

اصبحنا الآن ، وبعد اطّلاعنا على مصادر العصبية لدى ابن خلدون ، في موقع نقدر ان نعرفها اقرب ما يكون التعريف الى تفكيره .

هي بكلماته « النعرة على ذوي القربى » ، الاتحاد والالتحام ، « النعرة والنصرة لذوي النسب » ، « اللحمة الحاصلة من الولاء » « المناصرة » .

نستغني عن « النُعرة » لانها تثير من زاوية معالجة ابن خلدون نفسه لها مشكلة دقّةٍ وتحديد . فإذا كانت هي العصبية الناتجة عن صلة الرحم ، وهذا ما يوحي به مطلع الفصل : « ان صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلِتها النُعرة على ذوي القربى واهل الأرحام أنْ ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة » ؛ فكيف تكون نتيجة لتلك العصبيّة ، كما توحي الجملة الأخيرة في الفصل ذاته : « وانتفت النُعْرَةُ التي تحمل عليها العصبيّة . . . » ؟ هل النُعْرة هي ذاتها العصبية او جزء هامّ من اجزائها المكونّة ؟ ام هي نتيجة معلولة تنشأ عن العصبيّة علّةً لها ؟

ثم ان المصطلح بحد ذاته ليس من الرشاقة والشعرية بحيث يؤسف للاستغناء عنه .

I - البُعد الافقي للعصبيّة

وفضلاً عن ذلك ، تبيّن معنا انها ليست من الضروري ان تكون « على ذوي القربى » . ولكن هذا يدخل في عمليّة تصحيح ما ذهب اليه ابن خلدون . هو يُصرّ على اعتبارها تدور حول وتطال ذوي القربى . وهكذا تبقى - في لغة ابن خلدون وفي إطار تفكيره « النصرة لذوي القربى » او « الاتحاد والالتحام » فيما بينهم او « مناصرتهم » بعضهم لبعض او « اللحمة الحاصلة من الولاء » الذي يكنّه بعضهم لبعض .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار العلم ، بيروت ، 1981 ، ص129 .

هذا هو تعريفها حسب ابن خلدون مع التركيز على بعدها الأُفقي - اي الاجتماعي .

II - البعد العامودي للعصبية

غير ان لإبن خلدون مقترباً آخر للعصبيّة - مقترباً يركز على بعدها العامودي . يعبّر الدكتور محسن مهدي عن هذه الفكرة بعد ان يلبسها ثوبها السياسي الاجتماعي بقوله :

«The sub-group with the strongest inner solidarity overcomes other--sub-groups and rules them through coercion and suppression. This is natural, since, like the elements that constitute a natural body , a multitude of powers cannot form a harmonious whole except when arranged hierarchically with an undisputed leader at the top[1]» [2].

يجاري هذا المقتبس فكر ابن خلدون مجاراةً عامّة وحرفيّة تقريباً .

« الحي » او « البطن » من القبائل - ذو العصبيّة الخاصة يتغلّب على البطون الأخرى ويحكمهم بالقسر والقهر . وهذا امرٌ طبيعي لانّه ، وكما هي الحال مع العناصر التي يتكون فيها الجسم الطبيعي ، لا ينشأ عن مجموعات من القوى كُلٌّ منسجم إلا اذا تنسّقت تنسيقاً هرميّاً يقف على رأسه قائد لا يُقاوم » .

ويشير لذلك إلى ما نقصده نحن إشارة مهمّة ومركزيّة . ولكنها تبقى واحدة من مجموعة من الافكار - وبالتالي تخسر قيمتها وما نريد ان نستخلصه منها .

نرجع إذن الى ابن خلدون بِعُجْرِهِ وبُجْرِهِ .

« ولّما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبيّة ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعيّن ان الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم اذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأُخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمّت لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقَلةً من فرع منهم الى فرع ولا تنتقل إلاّ الى الأقوى من فروعه لما قلناه من سرّ الغلب لان الاجتماع والعصبيّة بمثابة المزاج للمتكوّن والمزاج في المتكون لا يصلُحُ اذا تكافأت العناصر فلا بُدَّ من غلبة احدها وإلاّ لم يتم التكوين . فهذا هو سرُّ اشتراط الغلب في العصبيّة . ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه » [3] .

يبيّن لنا البعدُ العامودي للعصبيّة اصرار ابن خلدون على « ان المزاج في المتكوّن لا يصلح اذا تكافأت العناصر فلا بُدّ من غلبة احدها وإلا لم يتم التكون » .

---

(1) Ibn Khaldûn Q. T, 294, 299- 300, 314, III, 236.

(2) Mauhsin Mahdi, OP. Cit p. 197.

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص131 -132 .

III ـ القوّة والعصبيّـة

هكذا تدخل القوّة دخول العنصر الهـام في التـكوين المجتمعـي . لولاهـــا ما تمّ التكون . ومعها تظهر مفاجآت عديدة :

اولاها ، ان التكوين يحصل .

وثانيتها ، أن الإنصهار الذي تحقق على الصعيد الافقي اي الاجتماعـي قد تنسّـق بفعل الطبيعة ذاتها ـ طبيعة المتكون .

وثالثتها ، ان القوّة هي ميزان ذلك التنسّق .

ورابعتها ، انالأقوى يترأس ، يقعد على رأس الهرم الاجتماعي .

وخامستها ، ان المساواة الاجتماعيّـة ليست لها مكانة بارزة . قد تحصل بين اعضاء الدرجة الواحدة على درجات الهرم الاجتماعي . ولكنها تكون نتيجة لعوامل إخرى ـ وعلى الخصوص القوّة ـ لا مبدأ ترتيب وتنسيق .

وسادستها ، أن الشرعيّـة ـ اذا ما شئت ان تبحث بشرعيّـة الرئاسـة ـ هي تابعـة للقوّة . « فهذا هو سرّ الغلب في العصبيّـة » .

وسابعتها ، ان العصبيّـة وبفعل كونها قوّة مغناطيسيّـة : قوّة الاتحاد والالتحـام ، تصبح بمنطق هذا الفعل ذاته ، عنصر صراع بين عصبيات أعم وأشمل وبالتالي اضعف فهي ليست وحسب عامل تناصر ، بل ، وكذلك ، وتبعاً للظروف ، عنصر تناحُر .

وثامنتها ، وهذه تنتج مما سبق ، انها بطبيعتها جدليّـة ديالكتيكية :

اولا : على صعيد تكوينها ـ اذ هي اساساً ردّة فعل معينة : «فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك » . « ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالامر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوبٌ اليه بوجهٍ » .

وثانياً : على صعيد تعبيرها عن ذاتها . اذ هي احدى العصبيات الخاصة تعكس الأنساب الخاصة في عصبيّـة عامّـة تعكس نسبهم العام . « اعلم أن كل حيّ او بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم ايضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي اشدُّ التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد او اهل بيت واحد » . والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا انها في النسب الخاص أشدُّ لقرب اللحمة . والرئاسة فيهم انما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبيّـة ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب

ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها »[1] .

IV ـ عناصر العصبيّة المكّونة

تنشأ العصبيّة ، باديء ذي بدء ، من مركزين اثنين حَسْب ابن خلدون :
الأول : داخلي ، وهو صلة الرحم وما يقوم مقامها . وتبقى هذه على ما يظهر قوّة بالقوّة .

والثاني : خارجيّ ، يلعب دور التحدي في لغة ارنولدتوينبي .

وبفضل التحدي الذي يقدمه المركز الثاني الخارجي تتحول قوّة المركز الأول من طور القوّة الى طور الفعل فتكون استجابة للتحدي .

والرحم الذي تتفاعل فيه هاتان القوتان هو الرحم الحضاري[2] . فلولا وجود هذا الرحم ـ وبمواصفات معينة ـ لا يحصل ما يدعيه ابن خلدون .

« ان صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النُعرة على ذوي القربى واهل الأرْحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك »[3] .

« نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا »[4] .

سبق ان اشرنا سابقاً الى ان هذه « النزعه » هي طبيعيّة ، كما هو واضح ، بمعنى للطبيعة يختلف عن معنى « الطبيعية » التي تصف صلة الرحم « هذه اذا شئت طبيعية حضاريّة . بينما تلك حضارية اجتماعيّة واقعيّة » .

ثم اننا نعرف نحن وابن خلدون استثناءات كثيرة ضدها .

« مذ كانوا » قد تكون صحيحة . ولكن هذا لا يعني انها ستبقى على مر الزمن المستقبلي . ولكننا ينبغي ان لا نغفل ان هذه الملاحظات ضرب من التكويع عن موضوعتنا : أن الاستجابة والتحدي يحصلان في رحم حضاري ذي مواصفات معينة . غيّرْ هذه المواصفات او بعضها فتختل المعادلة . هذا معنى المقتبس السابق . ويدعم هذه الموضوعة ذاتها مقتبس آخر من ابن خلدون لا يفيدنا بشيء ان نكرر اقتباسه كما « فعلنا مع الأول » :

« ويبقى منها (اي من وصله النسب اذا ما بَعُدَ) شهرة فتحمل على النُصرة لذوي نَسَبه بالأمر

(1) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، **1981** ، ص131 .

(2) « وبداية هذا العامل الحضاري في طبيعة الانسان هو العقل . اذ لولاه لبقيت الطبيعة الانسانيّة بعناصرها المكونة الثلاثة ، (The vegetative, the sensitive and the appetavive)» . محسن مهدي ، ص176 .

(3) المرجع ذاته ، ص128 .

(4) المرجع ذاته .

المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منَسوبٌ اليه بوجه »[1]

فالتحدي الذي اشرنا اليه يمثّله قول ابن خلدون « اهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة » وقوله « من ظلم قريبه او العداء عليه » وقوله : « من ظلم من هو منسوب اليه بوجه » .

والاستجابة تمثلها اقوالهُ التالية : « النُعرة على ذوي القربى » ،«ويَوَدّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك » ، « فتحمل النُصرة لذوي نَسبه » و « فراراً من الغضاضة » .

والرحم الحضاري هو الإطار من العادات والقيم التي تجعل من الاستجابات المذكورة ردّات فعل ـ لا مقبولة وحسب بل وكذلك مطلوبة بل مستحسنة ـ ممن يقوم بها . وطبيعي ان نفترض ان هذه العادات والتقاليد والقيم ـ اذا ما تغيرت ـ وقد تغير بعضها ، اصبحت العلاقة بين التحديات والاستجابات علاقات غير منسجمة ولا متقابلة ـ بل وربّما مرفوضة .

والقوّة . هل هي من مقوّمات العصبيّة كما يفهمها ابن خلدون ، ام هي نتيجة لتداخل عناصرها المقوّمة ؟

لولا فكرة « المزاج » والبعد العامودي للعصبيّة المار ذكرهما لكنا نميل الى اعتبارها نتيجة طبيعيّة للعصبيّة . أما وقد دخل هذان الاعتباران في اللعبة ـ وظاهر ان ابن خلدون نفسه يريدُ أَنْ يُدخلهما فيها ـ فاصبحت القوّة ، وبفضلهما ، عنصراً من عناصر العصبيّة المقوّمة .

وعن طريق مثلّت التحدي والاستجابة والرحم الحضاري الذي يتفاعلان ضمنه وفي ظل عطفه وحنانه تدخل في العصبيّة وتتداخل مع عناصرها المقدّمة جميع الاعتبارات التي تتناغم مع ، او يمكن ان تمضغها وتهضمها طاحونة هذا المثلث فتجعلها تتفاعل مع ، مقوّماته وعناصره المكوّنة .

وعن هذا الطريق يمكن لمقولات الدكتور نصار ـ وخصوصاً منها العوامل « الديموغرافية والاقتصاديّة والتاريخية » ان تتسلل الى هيكل العصبيّة الخلدونية . كما يمكن لغيرها كالعقلانيات والسياسيات والعمرانيات وغيرها ان تفعل ذلك .

أما العوامل النفسيّة التي يذكرها الدكتور نصار فدخولها في هيكل العصبيّة الخلدونية يختلف عن غيرها بعض الشيء . لقد اراد ابن خلدون نفسه ، وفي المقتبسات

---

(1) المرجع ذاته ، ص128 -29 .

المذكورة سابقاً ، ان يجعل للعصبيّـة بعدا نفسانياً . ولكننا نعتبر ان هذا البُعد للعصبيّـة تتقاسمه أبعاد « المثلث ـ التحدي والاستجابة والرحم الحضاري . » .

V ـ تخبط نصّاري

وتظهر من نتائج تحليلنا السابق تخبطات الدكتور ناصيف نصّـار في قوله التالي :

« فالنسب ينفع بقدر وضوحه وبقدر رسوخه في الوهم . واللحمة الحاصلة من النسب تجد ما يكملها في اللحمة الحاصلة من الولاء والحلف »(1) » .

التخبّط الأول تفضحه « تجـد ما يكملهـا » في هذا المقتبس . هذا يعنـي ان ابـن خلدون اراد ان تكمل « اللحمة الحاصلة من الولاء والحلف » تلك التي تنشأ من صلة الرحم . ولكن هذا تشويه لفكر ابن خلدون . اراد ابن خلدون ان يكون الولاء والحلف بديلان ، كمصادرللعصبية ، لصلة الرحم . وهكذا وحسب ابن خلدون تنشأ العصبّية إما من صلة الرحم وإما من الولاء وإما من الحلف . ومتى تحقق ذلك يمكنها ان تكون مكملة كما يمكنها ان تكون متناقضة ونافية ـ ويتوقف ذلك على كثير من الاعتبارات ـ لتلك التي تنشأ عن صلة الرحم .

التخبط الثاني في المقتبس المدروس ؟ صَحَّ ان النسب ، حسب ابن خلدون ، ينفع حيث يصح ويتوضح . ولكنه حيث لا يصح ايضاً قد ينفع . كما وانه قد لا ينفع . متى ينفع : حيث يتوفر رسوخ في الوهم . فاذا لم يصح ولم يتوفر رسوخ في الوهم قضي الامر على اهميته . أما اذا اتفق وتوفر الاثنان معاً . كما توفرهما جملة الدكتور نصار ، فإن ذلك يوقع ابن خلدون في تناقض فاضح .

وسبب هذا التناقض ؟ هو بالضبط التخبط الثالث الذي يقع فيه الدكتور نصار . فوضوح النسب الذي يعني حقيقته وصحته يتناقض تناقضاً مريعاً مع رسوخ الوهم عنه . اذا كان امرٌ ما حقيقة ، فلماذا اللجوء الى الوهم فيه ؟

ولهذا التخبط الأخير مفاعيل حضاريّـة هامّـة . انه يغلق الباب ويوصده على دور الوهم في الفكر الخلدوني . وهذا بدوره يقطع الصلة بين فكر ابن خلدون ، بالنسبة لهذه القضية ، دور الوهم في الحضارة الانسانية ، وبين ابرز مستْجدّات المدرسة الاختبـارية الحديثة ـ وعلاقة هذه المستجدات بالايديولوجيات المعاصرة ـ عبر الوهم !

ومن هنا يتبيّـن ان تعريف الدكتور ناصيف نصّـار للعصبيّـة يحتاج الى إعادة نظر مصحّحة :

---

(1) ناصيف نصّـار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 243 .

« العصبيّـة هي مقدار قوّة الجماعة البدوية وهي تتكون من عوامل ديموغرافيّـة ونفسيّـة واقتصادية وتاريخيّـة » (1)

فالأخطاء الظاهرة في هذا التعريف ـ الأخطاء التي تشـوّه تفـكير ابـن خلـدون ـ هي التالية :

الأولى ، هي ان العصبيّـة ليست مقدار القـوّة الجماعـة البـدويّـة . إن حصرهـا بالجماعة البدويّـة لا يساندُه ما يذهب اليه ابن خلدون . صحّ ان ابـن خلـدون راقـب العصبيّـة في الحضارات البدويّـة ـ واذا فضلت في حياة البدو الماقبل نشوء اية حضارة . ولكنه لم يرد على الاطلاق ان يقصر تطبيق مفهومها على جماعات البدو .

يبقى انه صح ايضاً ان ابن خلدون ، وربما لميلـه الطبيعـي او لتبنيه الاعتبـارات البراغماتيّـة ولو على غير علم بالاسم البراغماتي ، لم يحلق في أجواء التنظير . ولكنه من جهـة أخرى لم يبتر « نظرياته » بتراً يضيّـق مجالات تطبيقها . وهذا ما يوحيه على الأقل تعبير الدكتور ناصيف نصّـار في هذه المناسبة .

الثانية ، هي ان العصبيّـة كما يفهمها ابن خلدون وكما بينّاً لا تعني قوّة الجماعة ـ كانت تلك الجماعة بدويّـة ام حضريّـة ام متمدّنة ـ . انها بالفعل من عناصر تلك القوّة وربما من اهم عناصرها . ولكن ان ترادف بينها وبـين تلك القـوّة لهـو ان توسـع ثوب العصبيّـة الذي فصله ابن خلدون على قياسات معينة ـ وربما تحتاج تلك القياسات الى تعديل وتغيير ـ لكي يصبح ثوباً مهلهلاً يفضح مهارة الخياط ـ بالاحرى يفضح تشويه من هلهله .

الثالثة ، هي ان العصبيّـة الخلدونية ليسـت مقـدار القـوّة . انهـا تلعـب في هذا المقدار ، كما تلعب في تحقيق القوّة ذاتها ، دوراً هاماً جداً . ولكنها ليست لا تلك القوّة ولا مقدارها . تتداخل لتعيين هذين المفهومين ـ وبالتالي الواقعين الذين يمثلانهـا في الواقـع التاريخي والاجتماعي اعتبارات كثيرة غير العصبيّـة .

من هذه الاعتبارات ما يذكره الدكتور ناصيف نصّـار نفسه حين يقول « وهي اي العصبيّـة تتكون من عوامل ديمغرافيّـة ونفسيّـة واقتصاديّـة وتاريخيّـة » .

وهنا نقف وجهاً لوجه امام الأخطاء المستورة في تعريف ناصيف نصّـار لعصبيّـة ابن خلدون . هذه الاعتبارات عامّـة جدّاً وتحتمل لذلك تفسـيرات متعـددة بعضهـا يجعلهـا صحيحة وبعضها يجعلها خطأ . فكيف تغربل ذلك وعلى اي أساس ؟

(1) ناصيف نصّـار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 244 .

ويبقى على كل حال زعم الدكتور نصّار بان العصبيّة الخلدونيّة « تتكوّن من » هذه الاعتبارات زعماً مهلهلا هو بدوره ولا تبرره ، كما تبيّن ، مواقف ابن خلدون المحدّدة المذكورة في سياق هذا البحث والمدروسة بشيء من التفصيل .

ومع هذا يمكن ان يقدر ناصيف نصّار ، لو اعطي الوقت الكافي والفرص المناسبة ، على تقديم المبررات لما يدعيه . قد يكون بكلمات ثانية ، وفي هذه المناسبة ايضاً ، قد قودم واختصر . ولكننا ، وفي ضوء المعطيات التي توفرت لدينا ، لا نسمح لا لانفسنا ولا لقرّائنا بقبول ما يقول بهذا الصدد وبدون التحفظات المناسبة .

VI ـ جذور العصبية

يبقى أن نشير الى أن العصبيّة المدروسة في هذا البحث لها جذور أكثر بدائية في الطبيعة الانسانية . هكذا يذهب ابن خلدون وهكذا يصور مذهبه الدكتور محسن مهدي :(*)

«First among these are the lower desires springing from the needs of the nutritive (ghidhâ'î) [غذائي] part of the soul. Ibn Khaldun calls them bodily appetites (shahwât badaniyya) [شهوات بدنيّة] (1).... Close to he bodily appetites in their strength and fundamental permanence are anger (ghadab) [غضب] and the desire for vengence (intiqâm) [إنتقام] (2). Next come fear (khawf) [خوف] (3) and its opposites, confidence (thiqa) (4) [ثقة] and hope (amal) (5) [أمل] or the expectation of safety, prosperity, calm and, in general, the absence of serious causes of alarm (6).

«Another fundamental instinct in man is the desire of affiliation (suhba) (7) [صحبة] with other men who are related to him or who resemble him in certain ways. It includes a number of related desires such as the desire for living together in companionship and fellowship, of co-operating; of sharing the experiences of life and death by helping and defending those

---

* Muhsin Muhdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of Historys**, London, 1957, P. P. 176- 178 « 196 ff.

(1) Ibn Khaldûn, Q. L., 278:9 II, 272 H., 301,: 15. Cf. Aristotte, **Michomacheau Ethies**, III,. II. III 8617- 18, VII. 4- 1147 b 25- 27

(2) **Ibid**, QI., 338, 342: 7,343: 9- 10, 365: 8- 11.

(3) I**Ibid**, Q. I., 231: 3 and 15, 243: 6 and 12, 262: 2.

(4) **Ibid**, Q. I., 229: 8- 9, 230: 7.

(5) **Ibid**., Q. II., 80- 81, 124.

(6) **Ibid**, Q. I., 156: 16- 18, 157: 1, 252, II., 124, 129, 204, 210,FF. Cf. Aristotle, **Rhetoric**, II. 5. 1383 a 1-5

(7) affiliation: suhba: Copanionaphip: friendship or affection. Q. I., 332: 7 ff. Cf. Aristotles **Michomocheau Ethics**, VII- Ix, **Rhetorie**II. 4

near to one's friends(1). These are the basic desires which lead to the formation of human society and help sustain it. They are strongest when concerned with the family and one's immediate relations, and are the sources of the strong **solidarity** in clans and tribes(2). The opposite of the desire for affiliation is failing others (takhâdhul) (3) [تخاذل], hatred, and the desire to harm. This is one of the natural sources of enmity and the desire to annihilate others» (4).

« الاولى بين هذه هي الرغبات البدائية المنبثقة من احتياجات القسم الغذائي للروح ، يدعو ابن خلدون هذه الرغبات شهوات بدنيّة . . . . . ويقترب من هذه الشهوات البدنية بالنسبة لقوتها وأساسيّة استمرارها الغضب وشهوة الانتقام . بعدهما يأتي الخوف ومقابلاته مثل الثقة والأمل والاطمئنان الى الأمن ، وعلى العموم ، غياب الأسباب الجدّية للقلق .

« وغريزة أُخرى أساسيّة في الانسان هي الرغبة في الصحبة (الرفقة ، الصداقة او العطف) مع الناس الآخرين من الأقرباء او غيرهم ممن يشبهونه بخاصة أوْ بأخرى ـ وتشتمل هذه الرغبة على عدد من الرغبات المتجانسة معها كالرغبة في العيش معاً كاصدقاء او رفقاء ، وكالتعاون معهم ، وكالمشاركة ـ مشاركتهم ـ في تجارب الحياة والموت بمساعدتهم والدفاع عنهم وعن اصدقائهم . تلك هي الشهوات الأساسيّة التي تقود الى قيام المجتمع الانساني وتساعد على استمراره . وتكون على اشد ما تكون حينما تتعلّق بالعائلة وبالأقارب المباشرين ، فتكون مصدر **العصبيّة** القويّة في البطون والقبائل . ومعاكس الرغبة في الصحبة هو التخاذل ، والكراهية ، والرغبة في الايذاء . وهذا واحد من المصادر الطبيعية للعداوة وللرغبة في القضاء على الآخرين القضاء الكامل » .

أ ـ رغبات بدائية

يتبين من هذا العرض الموجز للموقف الخلدوني بالنسبة للرغبات الأساسية والبدائية للانسان ، ان العصبية تمد جذورها ، عبر الرغبة في الصحبة والرفقة والصداقة والعطف ، في شبكة متشعبة من الشهوات البدنية الأساسيّة التي يتوقف على اشباعها والتوفيق بينها وترويض ما جمح منها بقاء الانسان واستمرار وجوده ـ لا كخليّة وجوديّة منعزلة وحسب ، بل ايضاً عضواً في مجموعة أكبر : في الاجتماع الانساني .

ولا يكفي الانسان ان يوجد ويستمر موجوداً وحسب . ان له غايات خلق من اجلها : من أجل تحقيقها . وتتخطى هذه الغايات مقاصد العمران الى اهداف سماويّة .

وهكذا اصبح من الطبيعي ان تتفاعل العصبيّة مع الغضب وشهوة الانتقام ،

(1) Ibn Khaldūn, QI., 67: 11-12, 334: 6, 235, 236, 238, 278: 6-7, 332: 7 ff. Q. II, 267: 3.

(2) **Ibid**, Q. I., 235 ff. Cf. Aristotle, **Politics**, i. 2. 1253 a6 ff.

(3) **Ibid**, Q. I., 234: 12, 253: 7

(4) **Ibid**, Q. II., 249, 265.

والخوف ، والثقة ، واسباب القلق ، والامل ، والاطمئنـان ، والطموحـات المسـتقبلية والظلم ومواجهة المعاطب والمهالك .

ب ـ المثلث الحضاري للعصبيّـة

ويفي المثلث الذي اشرنا اليه ـ مثلث التحدي والاستجابة والرحم الحضاري الذي يتفاعل معهما ويقدم لهما عناصر الحياة او الموت حسـب الظـروف ـ بمتطلبـات الجـدليّـة الديالـكتيكيّـة التـي تتفاعـل عبرهـا جميع متطلبـات ذلك المخطـط العمرانـي الدينـوي والاخروي معاً .

ويزيد في تفهمنا للعصبيّـة ايضاً من هذا العَرْضِ لجذورها ان نعرف ما يعاكسها في فهم ابن خلدون لها . « ومعاكس الرغبة في الصحبة هو التخاذل ، والكراهية ، والرغبة في الايذاء » .

ففي مقابل « التخاذل » هذا تكتسب جملة ابن خلدون « فراراً من الغضاضـة » ـ الجملة التي التقيناها أكثر من مرّة في معرض تشريحنا لمفهوم العصبيّـة معنى أدَقّ واقوى .

وفضلاً عن ذلك يساعدنا هذا على تفهم تطور العصـبيّـة الجـدلي الـديالـلتيكي . وهكذا تتوضح الصورة التي تقدمها عملية التحدي والاستجابة في هذا السياق توضيحاً يكشح من غيوم التساؤلات والشكوك . كما ويضفي زيادة من الضوء على مفهوم الرحم الحضاري الذي يجمع من جهة حصيلة التفاعلات بين المتحديات والاستجابات ويمدّ من جهة ثانية كليهما باعتبارات تؤثر في عملية تفاعلهما وتربط ، من جهة ثالثة ، بين خطوات تطوراتهما لتكون النتيجة بل بالاحرى النتائج المتراكمة بعضها فوق بعض وحدة متكاملة يقصّ قصتها ويفسّـر اسبابها ويكشف عن القوانين التي تتحكم بمسيرتها علم العمران .

جورج لابيكا
ونشأة العصبيّـة

لم يتعهد جورج لابيكا مفهوم العصبيّـة ، على ما يظهر ، بما يستحقه من الاهتمام والتعمق ـ هذا على الرغم من كثير من الملاحظات المثيرة التي يقدمها بالنسبة له .

1 ـ نشأة العصبيّـة وعلاقتها بنشأة المجتمع :

نسأل جورج لابيكا ، بعد ان استدرجنا الى هذا السؤ ال بقوله :

« فيلزم عن هذا استنتاج كان يعلل الاستنتاج الأول(1) . وهو استنتاج محض(2) سوسيولوجي يتعلّق بأسس التعاضد « الاجتماعي ، ويمهّد لمفهوم العصبيّة من خلال التساؤ ل : كيف تمكن الحياة في القفر ؟ فإذا كان بإمكان الانسان أن يغالب العيش في ذروة الجدب فليس ذلك ، إلا بفضل تلك الخاصيّة الأوليّة التي تدفعه الى الاتحاد مع بني جنسه . يكفي العيش في البادية اذن للبرهنة على أن الانسان هو حيوان مدني بالطبع . رابطة الدم هي لحمة الاجتماع الأولى ،وهي أول ما يعنيه لفـظ العصبيّة »(3) .

«Une deuxieme conséquence apparaît alors qui va rendre raison de la première. Elle est proprement sociologique et concerne les fondements de la cohésion sociale. Elle introduit le concept de **'açabiyya** à travers la question: comment la vie au désert est-elle possible? Si l'homme au comble du dénuement, peut survivre, il ne le doit qu'à cette élementaire vertu qui le pousse à s'unir à ses semblables et la vie de la **badiya** suffit à prouver que l'homme est bien par nature **zôon politicon.** Les liens du sang sont le premier ciment de toute collectivité: ce sont eux que le terme de **'açabiyya** connote d'abord»(4).

نسأل جورج لابيكا : ماذا تعني « الاولى » في « رابطـة الـدم هي لحمـة الاجتماع الاولى » وماذا يعني «الأول» في « وهي أول ما يعنيه لفظ العصبيّـة » ؟ وسيتبيّـن للقارىء

---

(1) اقرأ بدلاً من « يعلل الاستنتاج الأول » ، « يستمدُّ مبرره من الاستنتاج الأول » .

(2) واقرأ بدلاً من « محض سوسيولوجي » « وهو سوسيولوجي قِحّ » .

(3) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص 90 .

(4) Georges Labica, **Politique Et Religion Chez Ibn Khaldoun,** (Essai Sur L'idéologie **Musulmane)** SNED, Alger, 1966, P. 78.

ان السؤ ال هذا بحدّيه ليس سؤ الا اكاديمياً !

I ـ معنيان للأول :

يعرف تاريخ الفكر الانساني ، تقليدياً ، معنيين « للأول » أو للأولي : الأول هو المعنى التاريخي الزمني ـ الأسبق في الزمن ، والثاني ، الأسبق بالأسميّة وهو المعنى التقييمي .

وسنرى ان موضوعة جورج لابيكا ، وبالمعنيين معاً او بكليهما ، هي موضوعة مخطئة ، وبالتالي مشوّهة لفكر ابن خلدون .

« والحياة في الامصار ؟ اتخلو هي من العصبيّة ؟ على الاطلاق . وابن خلدون يؤكّد قبل ان ينصرف الى تبيان ذلك (مقدّمة ص377 وما بعدها) ان الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وان لم يكونوا اهل نسب واحد » .

« وفي ذلك تأكيد جديد على تحليلنا لمفهوم العصبيّة . إلاّ ان ابن خلدون يضيف : ان هذه العصبيّة انما هي اضعف مما يكون بالنسب »(1) .

«La vie citadine, d'autre part, est-elle exclusive de toute 'açabiyya? Pas le moins du monde, et Ibn Khaldoun, avant de s'employer à le démontrer (A partir de M, II, 267) précise que l'attachement réciproque et le soutien mutuel sont des dispositions inhérentes à la nature humaine, même quand n'existent pas les liens du sang.

«Nouvelle confirmation de nos analyses précédentes du concept de **'açabiyya;** Ibn Khaldoune indique cependant que les liens ainsi créés sont moins forts que ceux du sang»(2).

II ـ وجورج لابيكا

وهكذا يتبين وبشهادة لابيكا نفسه أنَّ موضوعته السابقة مخطئة بمعنَيَيْ « الاول » . اذن ، « رابطة الدم هي لحمة الاجتماع الاولى » هو تقرير مشكوك فيه بل مرفوض لان « الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وان لم يكونوا اهل نسبٍ واحد » .

وهل هي فعلاً « اول » ما يعنيه لفظ العصبيّة . ليس هذا مبتغى ابن خلدون ـ مع ان هذه « الرابطة » : « رابطة الدم » هي عنصر هام جدّاً من عناصره المقوّمة(3) .

ونستغرب ، بعد هذا ، قول جورج لابيكا : « وفي ذلك تأكيد جديد على] صحّة

---

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص198 و الحاشيتان : 12 ,13 .

(2) Georges Labica, OP. Cit. P. 174; et notes 12 and 13.

(3) راجع دراسة « العصبية » « الخلدونية » في هذه الدراسات !

؟] تحليلنا لمفهوم العصبيّـة » .

وواضح اننا نضع بعد هذا التوكيد بالاحرى التقرير علامة استفهام !؟

2 ـ عصبية النسب اقوى ؟

لم يقدّم لنا جورج لابيكا كعادته مرجعاً يدعم تفسيره الصحيح لموضوعة ابن خلدون : أن العصبيّـة بغير النسب « انما هي اضعف مما يكون بالنسب » .

ولكننا لنا دلائل كثيرة ، وان غير مباشرة ، تشير في هذا الاتجاه . منها التالية :

« وأما احياءُ البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤ هم بما وقُر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّـة . وأما حِلَلُهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحيّ من انجادِهم وفيتانهم المعروفين **بالشجاعة فيهم ولا يصدُق دفاعهم وذيادُهم إلا اذا كانوا عصبيّـة وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتدُّ شوكتهم ويخشى جانبهم اذ نعرة كل احدٍ على نسبه وعصبيته اهم** . وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي ارحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشريّـة وبها يكون التعاضد والتناصر **وتعظم** رهبة العدو لهم »[1] .

يرى القارىء ـ عبر التوكيدات التي نضعها على بعض ما في هذه المقطوعة المقتبسة مباشرة من ابن خلدون ، ما يساند ، وإن مداورة وبطريقة غير مباشرة ، موضوعة جورج لابيكا : أنه حسب ابن خلدون عصبيّـة النسب اقوى من العصبيات الأُخرى من امثال عصبيات الولاء والحلف[2] .

3 ـ واستحصال ثمرات العصبيّـة من غير العصبية[3] :

ولكن ومن زاوية منهجيّـة محض يتبيّـن ان ابن خلدون يغامر ههنا مغامرة لا تقرُّها له مبادىء المنهجيّـة ـ يُسأل : هل عصبيّـة النسب اقوى من مطلق عصبيّـة في مطلق الاحوال ؟ وهذا سؤ ال تجريبي . فالجواب عنه ، بطريقة قبليّـة ـ حتى وان شجعت هذا الجواب حوادث تاريخيّـة سابقة ، يبقى معرضاً لأن يخيب ظن الحاكم فيه .

واننا لا نستبعد حصُول حوادث تاريخية كثيرة تخطىء ـ اذا ما فسرّت التفسير الموضوعي الصحيح ، هذه الموضوعة الذي يتبناها ابن خلدون .

نعم يتبنى ابن خلدون هذه الموضوعة . ولكن ، بأيّـة جدّية ؟؟

جواباً عن هذا السؤ ال نضرب عصفورين بحجر واحد : احدهما الجديّـة المطلوبة

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص128 . التوكيدات لنا .

(2) المرجع ذاته ص129 .

(3) المرجع ذاته ، ص ص135 -136 .

في هذا التساؤ ل ، وثانيهما : تذكير بموضوعة سبق واشرنا اليها : « ان ابن خلدون ليس « بالمنظر » بالمعنى العلمي الحصري الدقيق للاصطلاح .

4 ـ ابن خلدون وعمليّة التنظير :

يتبيّن من الدراسة المدققة للمقطوعة المطروحة للدراسة من ابن خلدون انه يمُرُّ على الموضوعة المشار اليها في المقطوعة السابقة مرور الكرام ـ وكانه لا يريد ان يؤكد عليها التوكيد الجدّي .

يُدُلّ على ذلك انتقاله السريع من دعم تلك الموضوعة الى تكرار ـ مجرد تكرار ـ لما سبق وادلى به بالنسبة للعصبيّة .

والتمييز بين صعيدي الموضوعتين هو تمييز لا بد « للمنظر »(1) الناجح من التنبه اليه .

5 ـ تداخل العقائديات والسوسيولوجيات :

ونلتقي هنا ـ وان عن طريق الصدفة ـ بينة اخرى تدعم موضوعتنا بان ابن خلدون لا تزعجه ـ على ما يظهر ـ عقدة التداخل بين العقائديات الدينيّة والمقولات السوسيولوجية . ان هذا التداخل أمر طبيعي لديه ـ الأمر الذي ـ لسبب او لآخر ـ يتنكر له ، مباشرة وعن سابق تصور وتصميم ام مداورة وعن انزلاق غير مقصود بهفوة او أكثر من الهفوات المنهجيّة ـ اكثر المتعرضين لدراسة فكره دراسة جديّة . ولهذه الطعون يصح لنا نعتها « بغير الجدّية » بما فيه الكفاية .

لاحظ ـ تدعيماً لرأينا ـ ربط ابن خلدون ، وبطريقة طبيعية جداً ، بين اربعة قضايا : الدفاع عن القبيلة ممن يسطو عليها من الخارج ، ومهمّة العصبيّة في هذا الدفاع ، والتمييز بين العصبيّة المرتكزة على النسب والعصبيات الأُخرى ، ورابعاً واخيراً ، وفضل الله ، تدبيراً وتخطيطاً ، في ذلك كله . « وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي ارحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشريّة وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدوّ لهم » .

انه تداخل عضوي ، وبالتالي يمكنك ان تفصل بين اجزائه المكونة والمترابطة ! ولكن ، بعمليّة جراحيّة او بالبتر !

وهَبْ انك قمت بهذه العملية الجراحية بقصد ان تجعل من علم العمران محاولةً

---

(1) راجع كذلك المقطع « حكمة ابن خلدون الواقعيّة . . . . » من هذه الدراسة !

انسانيّـة « مستقلّـة » (1) او ان تدمج الدين بالسياسة او بالسوسيولوجيا (2) او ان تؤكّـد على اسبقية العقل (3) على جميع ما عداه في مقولات ابن خلدون ، هب انـك اجـريت تلك العمليّـة فهل تحصل على مبتغاك .

جوابنا الصريح والمختصر هو : « لا » !
والبرهان عليه ؟
مختصر هو بدوره . وبدوره ايضاً صريح ومباشر .
احذف العقيدة الدينيّـة من حجة ابن خلدون هذه . فهل يبقى للحجّـة العقلية وحدها قوّة كافية بحيث تستقيم صحيحة ومقبولة ؟ كلا . اذ عندها ، لا تقوم قائمة منطقية عقليّـة لموضوعة جورج لابيكا : « ان عصبيّـة النسب اقوى » .

ان مصداقيّـة الحجّة العقليّـة هذه ـ اذا شئت ان تسميهـا حجّـة على الاطـلاق ـ تستمدّ شرعيتها من الحجّـة الدينيّـة ـ التي هي ذات مصداقية لكونها دينيّـة .

وللمنطق ذاته تخسر موضوعة العصبيّـة ذاتها مصداقيتها .
واذا ما خسرت العصبيّـة ذاتها موضوعة وحسب ـ لنميّـز بين موضوعة العصبيّـة « وقانون العصبيّـة » ـ شرعيتها ومنطقيتها فماذا يبقى من سوسيولوجيا العمران الخلدوني ؟

النذر اليسير الذي يخسر شرف اللقب : « سوسيولوجيا » او « عمران » ـ او بالكاد يستحقّـهُ .

6 ـ حكمة ابن خلدون الواقعية والعلاقات الدولية المعاصرَة :

ومع ذلك ، وعملاً بالمثل المأثور : « الفرس الاصيلة لا يعيبها جلالها » ، ينبغي ان لا تعمينا خاصيات الاسلوب الابنخلدوني ـ مما ذكرنا ومما يعتقـد بعض المحدثـين بأنهـا خاصيات رجعيّـة ـ عن جوهر فكره ـ الجوهر الذي لا يزال يرى في عالمنا المعاصر تجارب كثيرة تحتاج الى حكمته وواقعيته وصايا نجاح وتوجيهات تقود الى ميناء السلامة .

وتأتي الحكمة التي نشير اليها في هذه المقطوعة مغلفة في أسلوب ـ قد لا يرضى عنه

---

(1) ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بُنيته ومعناه)، دار الطليعة ، بيروت ، 1981

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980

(3) a. Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History, (Astudy In the Philosophie Foundation of the Science of Culture) George Allen and Unwin L td., London, 1957.**

b. Brunschevig R. La Berberie oriental sous les Hafisides, Des origines à la fin du XV ème siecle, 2 vols.,. Paris, 1947.

البعض من طلاّب اللباس الحديث والأنيق للفكرة العلميّة ـ ونعني بهذا الاسلوب السكولاستي حيث يقول :

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن اخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه لئن اكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون . والمعنى أنه لا يُتَوَهَّمُ العدوان على أحدٍ مَعَ وجودِ العصبة لَهُ »(1) » .

أما الاسلوب السكولاستي فقد سبقت البينات عليه ـ والبينات التي تُعد في نظرنا أَقْوى من هذه البيّنة . وان ذكرنا به هنا ، فليس فقط بقصد التذكير بل ايضاً لدفع القارىء عن القشور . الثياب ـ الاسلوب بحثاً عن الجوهر .

وأما الاشارة الى الذئب في هذا المثل فهي اشارة قويّة على صعيدين : الفكر ، والوحشيّة . حتى الذئب يخشى ان يتعرّض لذوي العصبيّة .

وأما الإشارة : « إنا إذاً الخاسرون »ففيها ايضاً قوّة مزدوجة : الواقعية والحضاريّة . اذا اكله الذئب خسرنا خسارة مزدوجة : الخسارة الاجتماعية الواقعية ـ اذ اننا خسرنا عضده لنا ومساعدته ونصرته . هذا على صعيد . وعلى صعيد آخر : الصعيد الحضاري اذ يلحقنا بذلك عيب وعار كبيرين .

والعبرة التي لا يبقها ـ كهذه الاعتبارات ـ ابن خلدون مضمونه ، بل يفصح عنها ؟ هذه العبرة يتهجأُها ابن خلدون تهجئة واضحة وكانه بذلك يؤ كد على اهميتها : « والمعنى انه لا يُتوهّم العدوان على أحد مع وجود العصبة لهُ » .

ومن العدل ان نقرَّ بان هذه قضيّة نسبيّة . فقد يحصل ما ينفي ابن خلدون امكانية حصوله .

وفي هذه الحكمة الواقعيّة بالذات ـ في صيغتها صيغة تهمل الكثير من الاحتمالات ذات العلاقة والظروف التي يمكن ان تساعد على احداها او تغلب بعضها على البعض الآخر ، الى حد تجعل فكرة ابن خلدون تتعرّض للاخفاق : خطأ على مستوى النظريّة وفشلا على مستوى العمل ـ نقول في هذا النص بالذات نقرأ دلالة اخرى واضحة الحروف والاشارات ، على ان ابن خلدون ليس بالمنظر بالمعنى الدقيق والحصري للمصطلح !

غير ان هذا ليس همنا الأساسي ههنا . يهمنا جوهر حكمته الواقعيّة القديمة الحديثة معاً .

ولسنا بحاجة الى تبيان ذلك بالحجّة والبرهان . نكتفي بما سبق وتعاطيناه في

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص128 .

الواقعيّة السياسية : **تقييم وترميم من جهة** ، ومن جهة ثانية نذكر بالقول المأثور في السياسة الخارجيّة المعاصرة ؛ وفي فن الديبلوماسيّة الحديثة : « احمل عصا ضخمة وتكلم كلاماً ناعماً » .

يمكن من يتبنى هذه الحكمة ان يتلطّى تحت مظلة ابن خلدون .

واذا اردت مثلاً اخشن وادعى للإثارة - مثلاً يدعم حكمة ابن خلدون تلك الواقعية - فعليك ان تقرأه ، وان مضموناً ، في سباق التسلح الحديث !

7 - برهان ان « الانسان مدني بالطبع » والعيش في البادية :

ونرجع الى المقطوعة المقتبسة في بداية هذه الدراسة لنلفت نظر القارىء الى توتر - حتى لا نقول تناقض - يرمي جورج لابيكا نفسه - وبالتالي ابن خلدون في مأزقه . ويختزل هذا التّوتر الجملتان التاليتان :

« فإذا كان بإمكان الانسان ان يغالب العيش في ذروة الجدب فليس ذلك إلا بفضل تلك الخاصيّة الأولية التي تدفعه الى الاتحاد مع بني جنسه . يكفي العيش في البادية اذن للبرهنة على ان الانسان هو حيوان مدني بالطبع » .

نقول ان الموضوعتين المذكورتين في هاتين الجملتين تشدان الفكر في اتجاهين متعاكسين الأولى تشرّق والثانية تغرّب .

« الانسان حيوان مدني بالطبع » يعني انك لو تركت الانسان في ظروف حياتية اعتيادية وطبيعيّة لآلف لاخيه الانسان وكوّن معه مجتمعاً طبيعياً .

أما « ان يغالب العيش في ذروة الجدب » وينتصر ، فهو ان ينتصر على ظروف استثنائية ، غير عاديّة ، تتطلب منه أكثر من ممارسته غرائزه الطبيعية وترك اللجام لميوله وحسب ، ومن صحة دعوة العصبيّة التي تدعو بدورها الى الاتحاد والتناصر .

والمضمون لهذه الموضوعة الثانية هو ان ممارسة الميول الطبيعية وحدها غير كافية لمجابهة تحدي عيش البداوة . ومجابهة هذا التحدي تكون لا بمجرّد العيش حسب الميول الطبيعية بل وكذلك « بفضل تلك الخاصية الاوليّة التي تدفعه (الانسان) الى الاتحاد مع بني جنسه .

واذا اصريت على ان العصبيّة طبيعيّة ، حسب ابن خلدون ، سلمنا معك وذكرناك بأنها طبيعيّة بمعنى يختلف عن قولك « الانسان مدني بطبيعته » . الأولى تتطلب أكثر من الثانية وهي لذلك تشغل درجة ثانية - على سلم الطبيعي الانساني - اعلى من الدرجة التي تشغلها الثانية .

ولكي تتأكد من هذين الصعيدين «للطبيعي» لدى ابن خلدون تقدر ان تذهب مذاهب شتى في الاستقصاء . ولكن ابسط هذه المذاهب هي ان ترجع الى المقتبسين الأول والثاني من جورج لابيكا نفسه في هذه الدراسة والى الأسانيد الخلدونية التي يستنجد بها هذان المقتبسان . ففي حياة الامصار ـ حسب لابيكا ـ نوع ، النوع الابسط ، من الطبيعة الانسانية . والعصبيّة التي تتطلبها حياة البداوة نوع آخر .

ومذهب آخر ؟ ترجع الى المقدّمة ذاتها : الفصل السابع « في ان سكنى البدو لا تكون إلاّ للقبائل اهل العصبيّة :

« وأما المتفردون في انسابهم فقلَّ ان تصيب احداً منهم نعرةٌ على صاحبه . فإذا أظلم الجو بالشرّ يوم الحرب تسلَّلَ كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفةً واستيحاشاً مِنَ التخاذل فلا يقدرون من اجل ذلك على سكنى القفر لما انهم حينئذٍ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم »(1) .

وكانت هذه المقطوعة قائمة منطقياً على مقدّمة بالطبيعة الانسانية يقول فيها ابن خلدون :

« ومن اخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضٌ على بعض فمن امتدّت عينه الى متاع اخيه فقد امتدّت يَدُه الى اخذه إلا ان يصده وازع كما قال :

« والظلم من شِيَمِ النفوس فإن تجد ذا عِفَّةٍ فلِعِلّةٍ لا يَظْلِمُ »(2) .

فهذه الطبيعة الاخيرة طبيعيّة على مستوى من مستويات سلم الطبيعي لدى ابن خلدون . والثانية ، هي المتمظهرة في العصبيّة كما سنرى عما قليل وعن كثب .

ويظهر في هذه الحجّة لدى ابن خلدون لماذا تكون حياة البادية ، وان طبيعية بمعنى ما ، ضرباً من الحياة الصعبة التي هي ليست طبيعية بمعنى اعتيادي يألفه أناس المدن . ولذلك فهي تتطلب المدافعة والحماية والقتال وصد « ظلم العدوان »(3) .

8 ـ قانون العصبّية :

« واذا تبيّن ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبيّن لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوءةٍ او إقامة مَلِكٍ او دعوة اذ بلوغ الغرض من ذلك كلّه انما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولا بُدَّ في القتال من العصبيّة كما ذكرناه آنفاً **فاتخذه إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد** »(4) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص128

(2) المرجع ذاته ، ص127 . (التوكيد لنا) .

(3) المرجع ذاته ، ص128 .

(4) المرجع ذاته . (التوكيد لنا) .

وهكذا يتبين ان حياة البادية ـ حياة القفر ـ هي ضرب من التحـدي في رأي ابـن خلدون . وتتطلب الاستجابة الناجحة لهذا التحدي ـ مع ما تتطلب ـ سلاح العصبيّـة .

وفي هذه المناسبة يصوغ ابن خلدون قانونه الشهير : قانون العصبيّـة . الاستجابة الناجحة المجابهة لمطلق تحدٍّ ـ كلٍ ما يتطلب القتال والمدافعة ودفع الظلم ـ تتطلب اللجوء الى قانون العصبيّـة موجهاً مفيداً ـ « فاتخذه إماماً تقتدي به »!

9 ـ برهان ضرورة الاجتماع :

وقد حاول ابن خلدون ، كما اشرنا الى ذلك اكثر من مرّة ، ان يبرهن أن الاجتماع ضروري . المقدّمة الاولى من مقدّمات علم العمران يعالج هذا الموضوع .

من مضامين هذه المحاولة البرهانية أنَّ ابن خلدون لم يأخذ موضوعة « الانسـان مدني بطبعه » بجديّـة تامة . ذلك ان اتخاذ هذه الموضوعة اتخاذاً جدّياً كاملاً يعفي المتبنّـي لهذه الموضوعة من البرهان المشار اليه .

وقـد غابـت هذه العبـرة عن جورج لابيكا . كما غابـت ، على ما يظهـر ، عن الكثيرين من دارسي فكر ابن خلدون .

ثم ان موضوعة جورج لابيكا : « يكفـي العيش في البـادية اذن للبرهنـة على ان الانسان هو حيوان مدني بالطبع » ؛ ان التفات جورج لابيكا الى هذه الموضوعة عدا عن ضعف اسنادها ، تلهي من يلتفت هكذا اليها ، عن امور كثيرة ذات اهميّـة في فكر ابن خلدون ـ وعلى وجه التخصيص برهان ابن خلدون أن الاجتماع الانساني ، اي العمران ، ضروري . ومن التهى عن اهميّـة هذا البرهان ـ وبقطع النظر عما اذا كان توفـق ابـن خلدون في مغامرته هذه ام لم يتوفق ، وعلى الصعيدين معاً ـ : الصعيد المنهجـي وعلى الصعيد الفكري ـ فقد التهى ، بحكم التهائه السابق ، مّما يترتب عليه من نتائج حضاريّـة ومفاعيل علميّـة وعمرانية .

واننا لنعزو اخفاق الموضوعة الاساسيّـة في كتاب السياسة والدين عند ابن خلدون بقلم جورج لابيكا الى عدم الاهتمام ببرهان ابن خلدون المشار اليه الاهتمام الذي يستحقه .

وليست هذه بالنتيجة الوحيدة التي تنشأ عن اهمال هذا البرهان .

ولكن ذلك ليس من هموم هذه الدراسة المباشرة ـ اذ لنا مع هذا الامر موعد مقرر .

10 ـ خاتمة ونصيحة :

اننا لا ننكر جدية التفكير التي تظهر على كتاب جورج لابيكا المذكور . كما واننا نعترف باطلاعه الواسع . غير ان هذه الامور ـ كغيرها في العلوم وفي الاجتماعيات ـ هي

امور مرنة تقبل بالمراتب : فمنها ما هو أصيل ومنها ما هو أكثر اصالة .

ولا يكفي ان تقتبس من كتابات احد المفكرين حتى تبرهن انك مطّلع على تفكيره . ثم ان الاطلاع ذاته درجات ومراتب .

فهل تجعل ملاحظاتنا السابقة ، والتي نقدمها باسم العلميّة ، ان تجعل جورج لابيكا ، وغيرهَ ممن ورد اسمه ام لم يرد ، ان يعيد النظر بمآثره العلميّة ، بقصد ان يجعلها أكثر علميّة ؟ فان فعل فقد « فش خلقنا » . وان لم يفعل فقد قمنا بما يتوجب علينا في هذا المضمار ـ وهو اضعف الايمان .

« العصبيّـة » : ـ سبباً للتناحر

1 ـ مقصد البحث :

يهتمّ ابن خلدون الاهتمام الكبير بالعصبيّـة سبباً للتناصُرْ :

« وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنُعرة (الصياح في حرب او شر) على ذوي ارحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشريّـة وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم »(1) » .

وتكثر الاشارات في المقدّمة الى هذه الموضوعة(2) .

وفي الواقع يمكن ان يذهب القارىء الواسع الاطلاع على الدراسات التي تتناول ابن خلدون بالمعالجة ـ وحتى تلك الرصينة والجدّية بينها ـ الى ان كثرة هذه الاشارات ربما خلقت انطباعاً مشوّهاً لفكرة ابن خلدون الحقيقيّـةعن العصبيّة . وربما كان ابن خلدون نفسه مسؤ ولاً ـ بعض الشيء ـ عن خلق هذا الانطباع الخاطيء عن فكرته العمرانية المحوريّـة ـ العصبيّـة .

نقصد ، في هذه الدراسة ، ان نصحح عدم التوازن هذا في الانطباع السطحي والمنحاز الذي يظهر العصبيّـة عنصر تناصر ويؤ كد عليها في مهمتها هذه على حساب مهماتها الأخرى ـ وعلى الخصوص ، دورها عنصر تناحُر .

2 ـ العصبيّـة والتناحُر :

وينبغي للقارىء ان يقرأ بين السطور احياناً حتى يكتشف الظاهرة المهمّـة للعصبيّـة . ففي الفصل التاسع من الباب الثالث من المقدّمة وعنوانه « في ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة » يقول ابن خلدون :

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء وأنّ وراء كلّ رأي منها وهوى عصبيّـة تمانع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وان كانت ذات عصبيّـة لأنّ كلَّ عصبيّـة ممن تحت يدها تظنُّ في نفسها منعة وقوّة »(3) .

وهكذا تقف العصبيّـة في وجه العصبيّـة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص128 .

(2) مثلاً . المرجع ذاته ، ص231 ، وص132 ، وص195 ، وغيرها وغيرها .

(3) المرجع ذاته ، ص164 .

وليس في هذا الأمر اي تناقض محرج . بل ليس فيه تناقض على الاطلاق . وذلك لان العصبيّـة التي تقف الى اليسار مواجهة عصبيّـة اليمين هي شيء مختلف عنها ، وجوديّـاً وفعاليّة .

صح انهما يتشاركان بالمصطلح ذاته : العصبيّـة . ولكن هذا ينبغي ان لا يعمي عَيْني القارىء المدقق عن اختلافهما الوجودي وبالتالي تضاربهما وتقاتلهما على الأَرْض .

3 ـ البعد السيكولوجي للعصبيّـة :

ويلعب المقتبس المدروس دوراً خاصاً في توضيح الفكرة الخلدونية بإشارته المزدوجة الى البعد السيكولوجي للعصبيّـة . صح اننا لاحظنا هذه الظاهـرة في معـرض دراستنـا السابقة ـ « عصبية ابن خلدون » . ولكنها هنا اوضح وافصح !

تحُـرّك العصـبيّـة هَنـا « الأهـواءُ والآراء » : « والسبـب في ذلك اختـلاف الآراء والأهواء وأن وراءَ كل رأي منها وهوى عصبيّـة تمانع دونها » ـ اي دون استحكام الدولة بالاوطان « كثيرة القبائل والعصائب » .

فالأهواءُ والآراء ـ وهي سيكولوجيات ـ هي التي تدفع العصبيّـة في اتجاه المواجهة . فهي العلل .

غير أَنَّ العصبيّـة ، وهي المعلول بمعنـى ، هي ايضـاً علّـة بمعنـى آخـر . فلـولا العصبيّـة التي هي « وراءَ كل منها » لما كانت تلك الآراء والاهواء لتتحرك او تحرّك شيئاً . وذلك لعجزها عن التنفيذ . لولا العصبيّـة لبقيت تلك الاهواء والآراء « مُقْعَـدات » لا تقوى على الحركة ـ غير ذات فعاليّـة .

وما صح على الاهواء والآراء يصح ، وللمنطق ذاته ، على « الظن » : « لأنّ كل عصبيّـة ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوّة » .

4 ـ دفاعاً عن الحقوق الطبيعيّـة :

لم تخطر على الأغلب فكرة الحقوق الطبيعيّـة على فكر ابن خلدون . بالأحرى يجد الدارس لنظام فكر ابن خلدون بقصد استخلاص نظرية للحقوق الطبيعيّـة من بين ركام آرائه ونظرياته الكثير من الصعوبات . وكذلك من يدرسه بقصد التعرف الموضوعي على علاقة آرائه بالحقوق الطبيعيّـة . وقد لاحظ القارىء هاتـين الموضوعتـين في دراستنـا : « مأزق » الحقوق الطبيعيّـة في فكر ابن خلدون »[1] .

غير اننا وبالرغم من هذا كله نجد في المقطوعة المدروسة الأوتاد الصامدة ـ في فكر

(1) احدى دراسات هذه الدراسات .

ابن خلدون ـ حيث تقدر الحقوق الطبيعية (او اذا اردت القانون الطبيعـي) ان تربط خيامها وتخيم مرتاحة البال .

اذا كانت العصبيات المختلفة تقاوم الدولة وتمنعها من الاستحكام بحجّة الاختلاف « في الآراء والأهواء » وبناء على ان كلاً منها « تظن في نفسها منعة وقوّة » ، فأصبح من باب اولى ان تحارب تلك العصبيات الدولة احقاقاً لحق او دفعاً لظلم او ثأراً لكرامة !

5 ـ البيّنة الواضحة :

وليست القراءة بين السطور تفتيشاً عن المضامين هي الوسيلة الوحيدة للوصول الى برهان موضوعة هذه الدراسة . يقدّم ابن خلدون نفسه بينات واضحة تشير في هذا الاتجاه .

احداها ؟

« ان الدول الحادثة المتجددة نوعان نوعٌ من ولاية الأطراف اذا تقلّص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر كما قدّمنا لأن قصاراهم القنوع بما في ايديهم وهو نهاية قوتهم . والنوع الثاني نوع الدُّعاة والخوارج على الدولة وهؤلاء لا بُدَّ لهم من المطالبة لأن قوتهم وافية بها فإن ذلك انما يكون في نصاب يكون له من العصبيّة والاعتزاز ما هو كفاء ذلك ووافٍ به فيقع بينهم وبين الدولة المستقرّة حروب سجال تتكرّر وتتصل الى ان يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب »(1) .

فإنك ترى هنا ، وان على مستوى النظريّة ، ترى العصبيّة تلعب دور المناحر .

وان كنت تشتاق الى مَثَل تاريخي ـ وقد كثرت هذه الأمثلة ـ فإن ابن خلدون يأنف ان يجعلك تنتظر طويلاً :

« ثم ملك بعده داوُد ثم سليمان صلوات الله عليهما واستفحل ملكه وامتدَّ الى الحجاز ثم اطراف اليمن ثم الى اطراف بلاد الروم ثم افترق الأسباط من بعد سليمان صلوات الله عليه بمقتضى العصبيّة في الدول كما قدمناه الى دولتين كانت احداهما بالجزيرة والموصل للاسباط العشرة والأُخرى بالقدس والشام لبني يهوذا وبنيامين »(2) .

وهنا ايضاً تلعب العصبيّة ـ حسب ابن خلدون ـ دور العنصر المقسِّم المناحر . « فمقتضى العصبيّة » هنا على ما يظهر ليس التناصر وانما هو التناحر !

6 ـ تصحيح وتلخيص واستنتاج :

الواقع ان لغة ابن خلدون ـ ومنظورةً من على صعيد معين ـ ليست باللغة الدقيقة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 298 -299 .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 231 .

لقد سبق ان صححنا تعبيره : « غاية العصبيّـة انما هي الملك »[1] وينبغي الآن ان نصحح « مقتضى العصبيّـة » . لسبب او لآخر يعامل ابـن خلـدون العصبية معاملة شخص فيعزو اليها الغاية كما الصفات الانسانية الاخرى ممّا يتضمنّـه التعبـير « مقتضى العصبيّـة » . هذا امر مبرر اسلوبياً ولغة . غير أنه قد يقود الى بعض سوء التفسير .

فبعد التدقيق يتبين ان ما يحصل بواسطة العصبيّـة ـ وحتى التحليل الدقيق للعناصر التي تتشابك في تكون العصبيّـة ـ تتناول عناصر عديدة مختلفـة تتجـاور واياهـا وحتـى تتشابك في تكوينها . وما العصبيّـة سوى عنصر منها ـ وان مركب تركيباً معقداً ـ وليس الكل . وهو متغير بتفاعله مع عناصر الكل الباقية ، وبفضل تغيّـر النسب في تركيبـات مقوماته .

وافضل تصور للعصبيّـة ـ التصور الـذي تقتـرب من تصـور ابـن خلـدون ـ هو اعتبارها طاقة ـ ومنطق تصرفها ينسجم ومنطق تصرّف الطاقّـة ـ فعاليّـة ، وتأثيراً ، وتأثر ، وتوجهاً ، وتوجيها ، وتعاملا على مستويات متدافعة ، عاموديّاً ، علّوا وهبوطاً ، وأُفُقيّاً ، سعة وشمولا او ضيقاً وانحساراً .

ولهذا فهـي متغيّـر تتقلّص وتتمـدد وتجمـع وتفـرّق ـ ولـكن ليس لوحدهـا : بل بالتعاون مع ما يتصـل بهـا من عوامـل وعنـاصر وحسـب المدارات التـي تدور فيهـا : الفـرديّـة ؛ عالـم الانسـان الفـرد ، ام القبلية ، عالـم القبيلـة المحدود ـ بدوياً كان ام حضريّـاً ، ام الدولة ، الوحدة السياسيّـة ، كبرت ام صغرت ، والأمّـة ـ حيث رفرفت راية الاسلام .

حتى وجودها ذاته ليس ، بعد البحْث والتدقيق ، بالـوجود المستقـل . انه (Afunction) حصيلة مقومات متعددة . ولهذا ينبغي التفتيش عن مزاجه . ذلك لان ابن خلدون يتكلم عنها « مزاجاً »[2] لمركب . مهمتنا ، اذا صح تحليلنا لفكر ابن خلدون ، ان نفتش عن مزاج هذا « المزاج » . وهكذا فنحن ، على افتراض توفيقنا ، نتفهّـم ابن خلدون لنصحّحه !

(1) بحث « ابن خلدون والرئاسة والملك » في هذه الدراسات .

(2) المرجع ذاته ، ص163 وص166 .

بدائل العصبيّـة في علم العمران

1 ـ توطئة :

ما من مفكّـر مطلع على التفكير الخلدوني حتى ولو كان اطلاعه سطحياً ،ينكر ان للعصبيّـة الدور الابرز في مبادىء وبنيان النظام الخلدوني العام ـ وعلى الأخص في علم العمران .

وقـد ذهـب جورج لابيكا الى حد الادعــاء بان قانــون العصــبيّـة لا يسمــح بالاستثناءات :

«La loi de la **'açabiyya,** comme source de la puissance sociale, semble bien par ailleurs ne pas souffrir d'exception... » (1)

« ويبدو ان قانون العصبيّـة ، بوصفها مصدراً للقوّة الاجتماعية ، لا يستثني شيئاً . . . » (2) .

والواقع ان ابن خلدون يلجأ ـ وبناءً على الاحداث التاريخيّـة التـي يعرفهـا ـ الى بدائل للعصبيّـة .

وتنقسم هذه البدائل ـ على ما يظهر لنا ـ الى قسمين : الدينـي والعمرانـي او اذا فضلت العلماني .

نبدأ بالأول .

2 ـ البديلان الدينيّـان :

احد هذين البديلين ليس بواضح تماماً . فقد يتمكن دارس الفكر الخلدوني بتدقيق عميق من اعتباره بديلاً عن العصبيّـة كما يتمكن من اعتباره بُعداً آخر من ابعاد المركب المعقّـد الذي هو العصبيّـة . وفي الحالين ـ وحتى التحير بينهما ـ يقرّب القارىء ، اكثر ما يقربه ومع ما يقربه من الدخول ، وان بحذر ورفق ورهبة ، الى الدهاليس غير المضيئة كل

---

(1) Georges Labica, **Politque Et Religion Chez Ibn Khaldoun,** (Essai sur L'Ideologie Musulmane), SNED., Alger, 1966, P. 88. .

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د ، موسى وهبي و د . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص 100 .

الاضاءة من التفكير الخلدوني ومن أساليب التعبير لديه .

I ـ الدعوة الحق

ففي الفصل الرابع من الباب الثالث من الكتاب الأول من المقدّمة وتحت عنوان « في أن الدول العامّـة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين إما من نبـوّة او دعـوة حق » . يكتب ابن خلدون :

« وذلك لأن الملك انما يحصل بالتغلب والتغلب انما يكون بالعصبيّـة واتفاق الاهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه . قال تعالى : « لو انفقت ما في الارض جميعاً ما الفت بين قلوبهم » وسرُّه أن القلوب اذا تداعت الى اهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف . واذا انصرفت الى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقلَّ الخلاف وحسّن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة كما نبيّـن لك بعدُ ان شاء الله سبحانه وتعالى » (1) .

« فهل « الدعـوة الحـق » التـي يصف ابـن خلـدون مفاعيلهـا الاجتماعية في هذه المقطوعة والمؤدية حسب تفصيله لها الى « عظمة الدولة » تعتبر ، حسب ما يفكر هو نفسه بها ، بديلاً عن العصبيّـة ؟ ام انه يريدها بُعداً من ابعادها المتعددة ؟ وقد سبـق لنـا ان اعتبرناها بُعداً سماوياً للعصبيّـة (2) . يساندنا على هذا الاعتبـار النصّ التـالي : « . . . والتغلب انما يكون بالعصبيّـة واتفاق الاهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها (اي ، بلغة ابن خلدون .واستناداً الى مقتبسات اخرى ، العصبيّـة) انما يكون بمعونةٍ من الله في إقامة دينه » .

غير ان هذا الاعتبار يبقى ، وان قوياً ومؤتمناً بعض الشيء ، عملية استنتاجيّـة ! وبالتالي يبقى معرضاً للشك .

وان لم يقصدها ابن خلدون كذلك فانه يقصدها وبشك اقل .بديلاً للعصبيّـة . ويساعدنا في هذا الاعتبار موضوع الفصل .

« فالدعوة الحق » او « النبوّة » هي ، وحسب التفكير الخلدوني ، وكما يتمظهر هذا التفكير في هذه المقطوعة بالذات ، هي نكرر ، إما بديلٌ للعصبيّة وإما بُعدٌ دينيٌّ من الابعاد التي تتداخل في تأليفها وتركيبها .

وفي الحالين تدخل « الدعوة الحق » او « النبوّة » دخول العنصر المؤثر والاساسي في علم العمران ـ الدخول الذي لا يصح لمن اراد التعرف الى التفكير الخلدوني ان يتجاهله . وهذا هو الأمر المهم .

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص157 .

(2) راجع بحث « النسب : عنصراً من عناصر العصبيّـة » في احدى دراسات هذه الدراسات .

II ـ « الاشتهار بالعلم والدين »

ويعترف ابن خلدون نفسه ببديل ثان من هذا النوع عن العصبيّة : وهو الاشتهار بالعلم والدين .

« ولا تجعل من هذا الباب الحاق مهدي الموحدين بنسب العلويّة فان المهدي لم يكن من منبت الرئاسة في هرثمة قومه وانما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين ودُخول قبائل المصامدة في دعوته وكان مع ذلك من اهل المنابت المتوسطة فيهم »(1) .

وهكذا ، يعترف ابن خلدون بان اشتهار المهدي بالعلم والدين قد ساعدته المساعدة الكبرى ـ بالنسبة الى كونه من «اهل المنابت المتوسطة» ـ على تسلُّم سدّة الرئاسة .

وهكذا ، ولنرجع الى موضوعة جورج لابيكا المقتبسة في مطلع هذا البحث ، فقد « سمحت العصبيّة » ، او اذا فضلت لغة لابيكا ، فقد مرر « قانون العصبيّة » وربما بالرغم منه ، استثناءاً على الأقل .

فهل يبقى مع هذا قانوناً بالمعنى الحصري والدقيق للمصطلح ؟

ام إنَّ جورج لابيكا اخطأ في نصه النصّ المشار اليه ؟

3 ـ البدائل العلمانية :

وحتىّ في حقل العمران ذاته تجد ـ حسب التفكير الخلدوني ـ بدائل للعصبيّة .

اولى هذه البدائل القوّة .

I ـ القوّة

أ ـ يقول ابن خلدون بهذه الفكرة مباشرة .

ويزكي هذا التفسير التعبير التالي عن الفكرة الخلدونية كما يتصورها محسن مهدي حيث يقول :

«Thus, the state is transformed from an aristocracy based on blood--relations to a civil and military bureaucracy which destroys natural solidarity and substitutes for it a rule based on force, and develops the ways of civilization to satisfy the mundane ends of the ruler and the ruled»(2).

« وهكذا تتطور الدولة من ارستقراطيّة تستند الى علاقات الرحم او الدم الى ارستقراطيّة مدنيّة

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص133 .

(2) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History,** (A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture), George Allen and Unwin L. t. d. London, 1957, p. 266

وعسكريّة تقضي على العصبيّة الطبيعيّة وتستبدلها بحكم قائم على القوّة .وتتطور طرق المدنيّة بحيث تفي باغراض الحاكم والمحكومين الدنيويّة » .

ولما كان الحكم القائم على القوّة يقوم بالمهام المنوطة بالحكم القائم على العصبيّة الطبيعية اصبح من الطبيعي والمعقول ان نستنتج ، بفضل هذا المقتبس المسند الى ابن خلدون نفسه[2] ، ان القوّة ، في هذه المناسبة على الأقل ، هي بديل للعصبيّة .

ب ـ ويقول ابن خلدون بهذه الفكرة بطريقة غير مباشرة ايضاً ؟

« ولقد بلغني عن يغمُراسِن بن زيّان مؤثل سلطانهم انه لما قيل له ذلك انكره وقال بلغته الزَّناتيّة مع معناه : « أما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب وأما نفعُهما في الآخرة فمردود الى الله وأعرض عن التقرّب اليهما بذلك »[3] .

رُبَّ معترض يقول : « ان ابن خلدون يعرض هذا البديل على لسان احد ملوك الزناتيّة « مؤثل سلطانهم » . وهذا لا يعني انه يتبنّاه .

هذا اعتراض وجيه وصحيح .

غير أنَّ الردّ عليه ، وان لم يكن حاسماً ، فينبغي ان يتناول الإطار الذي وَرَدَ فيه . وهذا الإطار يَدُل على ان ابن خلدون يستشهد به دليلاً على صحّة موضوعته . وهذا الاستشهاد ذاته يتضمن قبول ابن خلدون بمضمونه ـ واضعف الايمان في هذا المجال هو رضى ابن خلدون عنه . أما اقوى الإيمان ـ اذا ما اتفق وحصل ، او تبيَّن انه مسنود بالبينة المستفاضة ـ فهو اعتبار هذا القول بديلاً عن العصبيّة في حقل العمران الخلدوني .

وتنعكس هذه الحجة ضدنا ربما ـ لأن ابن خلدون وقبل المقتبس المدروس ببضعة اسطر يقول :

« فإن مناهم للملك والعزّة انما كان بعصبيتهم ولم يكن بادعاء علوّية ولا عبّاسيّة ولا شيء من الانساب » .

وكيف تنعكس هذه الحجّة ضدنا ؟ ومتى ؟ اذا اعتبرناها ، وحسب تفكيره ، بيّنة تدعم موضوعته . وموضوعته كما تظهر من المقتبس الأخير ، وهو السابق للمقتبس المدروس ، هي موضوعة الغلب بالعصبيّة .

Ibn Khaldun, Q.I., 299 ff., II, I. ff., 19 (1)

Q — **Muqaddimat Ibn Khaldun,** (Prolégomènes d'Ebn Khaldoun), ed. E.M. Quatremère, Paris, 1585).

(2) ابن خلدون مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 133

(3) المرجع ذاته .

عندها تصبح « القوّة » وبالتالي موضوعة القوّة ، مرادفة ، في تفكير ابن خلدون ، مرادفة « للعصبيّة » ، وبالتالي لموضوعة العصبيّة .

II ـ القوّة : مرادف ام بديل للعصبيّة ؟

وهكذا يكون استنتاجنا لهذه المقطوعة هو التالي : إما يعتبر ابن خلدون ان العصبيّة مرادفة للقوّة وإما انه يعتبر القوّة بديلاً للعصبيّة .

ونميل نحن الى الاعتبار الثاني . وذلك لأسباب يقدّمها ابن خلدون نفسه . ونفخر بأننا نكشف عنها الحجاب لأول مرّة في تاريخ الدراسات الدقيقة والمتعمقّة للفكر الخلدوني . ونعني بها الأبعاد الحضاريّة والدينيّة والسوسيولوجية التي تتداخل في مفهوم وواقع العصبيّة الخلدونية .

هذا بالطبع اذا حصرت مفهوم القوّة بالمفهوم الوارد في قول يغمراسن : اي حد السيف . ونحن أول من يدعو ، كذلك ، الى تخطيّ هذا المفهوم للقوّة . وفي كتاب لنا بهذا الموضوع بالذّات : **القوّة**(1) ، وهو احد الكتب في سلسلة : **قضايا الفكر السياسي** ، نعالج موضوع هذا التخطي فكرياً ومنهجياً .

وليس من البعيد ان يكون اهتمامنا بابن خلدون بعض انعكاس لاهتماماتنا في مواضيع تلك القضايا .

III ـ الاستظهار بالغير

واذا كنت تتردد فيما اذا كانت القوّة بديلاً للعصبية ـ حسب ابن خلدون ـ ام مرادفاً لها ، فانك لا تتردد ـ لان ابن خلدون لا يفسح المجال هنا كما يفعل هناك ـ فيما اذا كان الاستظهار بالغير يصح بديلاً عن العصبيّة .

ففي معرض تفصيله لقانون هرم الدولة : « فتذهب الدولة بما حملت فهذه كما تراه ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلّفها » يقرر ابن خلدون انه « في الجيل الأول . . . فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم » واما في « والجيل الثاني . . . فتنكسر سورة العصبيّة بعض الشيء . . . » . ويأتي الجيل الثالث حيث يصبح الاستظهار بالغير امراً معمولاً به اعتيادياً :

« وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنّقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم **وتسقط العصبيّة بالجملة** وينسون الحماية

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي** : **القوّة** ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1982 .

والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس من الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم في الأثر اجبن من النسوان على ظهورها فإذا جاء المطالب هم لم يقاوموا مدافعته ، **فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة** ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله **بانقراضها** فتذهب الدولة بما حملت »[1] .

فعندما « تسقط العصبيّة بالجملة » ، « يحتاج صاحب الدولة الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة » .

أ ـ الترف والعصبيّة

ومن المفيد ان يلحظ القارىء ، في هذه المناسبة علاقة العصبيّة بالترف ـ وهي فكرة خلدونية مشهورة . تكمن في الترف جذور فساد العصبيّة حسب ابن خلدون . وتظهر هذه الفكرة واضحة في هذه المقطوعة .

وتهمنا هذه الاشارة لهذه الفكرة لأكثر من سبب . ابرز هذه الأسباب التدليل على علاقة العصبيّة : تكويناً وتأثيراً بإطارها الحضاري . ومن هنا تستمد موضوعة كون العصبيّة مركباً متغيّراً قوّة اسناديّة متزايدة .

ب ـ التدخل الالهي في التفسير العمراني

وكذلك فيما يتعلّق بموضوعة التدخل الالهي في تفسير الظاهرات العمرانيّة . ترى في هذه المقطوعة بيّنة خلدونية اخرى على ان التفسير الكامل للظاهرات العمرانية لا يستغني عن اللجوء الى العقائديات بين الفينة والفينة . وتختلف باختلاف المعطيات اهميّة هذه الاستنجادات .

أما الأهمية المنهجيّة لهذا الاستنجاد بالذات في هذه المناسبة بالذات فتتبين لك من محاولة التفتيش عن جواب ابن خلدون ، الصحيح اذا امكن ، عن السؤال : « متى تذهب الدولة وتنقرض » ؟

وقد تعاد صيغة هذا السؤال ، وبوحي من موضوعة جورج لابيكا : « ان قانون العصبيّة لا يستثني شيئاً » . . . ، ليصبح « هل يكفي سقوط العصبيّة بالجملة ، سبباً مفسرا لانقراض الدولة » ؟

واذا شئت ان تطال اكثر من الموضوعات والتساؤلات ، في هذه المناسبة ، اعدت صيغة السؤال ثانية : « هل الرجوع الى العقائديات في اسلوب ابن خلدون هو من فصيلة الكليشيهات ، ام من فصيلة التجميليات المتعارف عليها في عصره ، ام هي ذات فائدة

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت 1981 ، ص ص 170 - 171 ؛ (التوكيدات لنا) .

فكرية وتفسيريّـة مهمّـة » ؟

موقفنا من هذا السؤال الأخير انها ذات فائدة تفسيرية مهمّة .
وتصل اهميتها الى حد انك لا تقدر ان تستغني عنها في علم العمران الخلدوني .

ومن هنا تصبح موضوعة جورج لابيكا [1] قاصرة عن وصف الموقف الخلدوني وصفاً صحيحاً ـ وبالتالي فهي تحتاج الى اعادة نظر وتصحيح .

وهكذا تتبين قيمة سؤالنا : « متى تذهب الدولة وتنقرض » ؟ القيمة ذات المغازي المتعددة .

والجواب الخلدوني ينبغي ان يتضمن حسب النص المدروس ثلاثة شروط :
الأول ؛ سقوط العصبية بالجملة . وهذا شرط ضروري لانقراض الدولة . ولكنه ليس بالشرط الكافي ؛

الثاني ؛ عندما تتعطل ، فوق ذلك ، فعالية الاستظهار بالغير .
والثالث ؛ « حتى يتأذن الله بانقراضها » .

هذا هو جواب ابن خلدون كما يستخلص من المقطوعة موضوع الدرس .

ويبقى ، مع هذا ، هذا الجواب قاصراً عن تحديد الجواب تحديداً زمنياً دقيقاً يفسح بالمجال لعمليّـة التحقيق العلميّـة الدقيقة . ولكن هذا يدفع بالمناقشة والمحاسبة الى اجواء ابعد مما نهتم به الآن ـ أبعد من اجواء التفكير الخُلْدوني ـ واحدث !

ولذلك تجدر الاشارة الى ان القيمة العلميّـة للشرط الثالـث المشـار اليه موضـوع جدل : اخذ ورد ، ، وبالتالي موضوع استقصاء اطول نفساً . ولذلك ، وبفضله ربما ، سيرتفع عن صعيد مكاشفة النص ، الى صعيد التفسير .

ولكننا ، ومع اعترافنا بامكانية الوصـول الى موقف مغـاير بنـاء على الاستقصـاء الجدي ، نصر على اننا ، وعلى مستوى الاتصـال المبـاشر مع النص ، اصحـاب قضيّـة تبررها البينات الخلدونية ذاتها .
ولا نسمح لأحدٍ بان يتجاهلها التجاهل المتسرّع !

وتتكرر ، وبوضوح أكثر وتفصيل مفيد ، اشارة ابن خلدون الى بديل « الاستظهار بالغير » ـ بديلاً عن العصبية .

« ويكون استظهارهم حينئذٍ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص .

في ظل العصبيّة وغيرها وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها ومثل هذا وقع لبني العباس . . . »

تتوضح وتتخصص البدائل في هذا المقتبس اكثر مما في المقتبس السابق .

ج ـ الجند

وكذلك في المقتبس التالي ـ وخصوصاً فيما يتعلق بالجند :

« الوجه الثالث (من وجوه بيان « في أنه اذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم ») أن طبيعة الملك تقتضي الدّعَة كما ذكرناه واذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبّلة شأن العوائد كلها وايلافها فتربي اجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدَّعة وينقلب خُلق التوحش وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس وتعوُّد الافتراس وركوب البيداء وهواية القفر فلا يُفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم ، وتنخضد شوكتهم ويعود وبال ذلك على الدولة بما تُلَبَّس من ثياب الهرم ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية في جميع احوالهم وينغمسون فيها وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً وينسون خُلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالا على حامية أُخرى ان كانت لهم . واعتبر ذلك في الدول التي اخبارها في الصحف لديك تجدّ ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة . وربما يحدث في الدولة اذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة ان يتخيَّرَ صاحب الدولة انصاراً وشيعة من غير جلدتهم ممن تعوّد الخشونة فيتخذهم جنداً يكون اصبر على الحرب واقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه ان يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره . وهذا كما وقع في دولة الترك بالمشرق فإن غالب جندها الموالي من الترك فتتخيّر ملوكهم من اولئك المماليك المجلوبين اليهم فرساناً وجندا فيكونون اجرأ على الحرب واصبر على الشظف من ابناء المماليك الذين كانوا قبلهم وربوا في ماءِ النعيم والسلطان وظله . وكذلك في دولة الموحدين بافريقية فإنَّ صاحبها كثيراً ما يتخذ اجناده من زناتة والعرب ويستكثر منهم ويترك اهل الدولة المتعودين للترف فتستجدّ الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم . والله وارث الارض ومن عليها »(2) .

فالبديل ، في هذا المقتبس المستفيض ، عن العصبيّة هو الجند .

غير ان هذا ليس بالشيء الاهم في هذا المقتبس . اذ لو كان ، لما احتجنا الى الاستفاضة بالاقتباس . فما هي مبررات هذه الاستفاضة ؟

د ـ الترف والعصبيّة

تتردد فيه موضوعة ابن خلدون في علاقة الترف بالعصبية : أنه من اسباب فسادها .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص155 .

(2) المرجع ذاته ، ص ص169 -170 التوكيدات لنا . وفي هذا المقتبس ما فيه من البيّنات الداعمة لتجريبيّة ابن خلدون.

هـ ـ المنهجيّـة الاختبار يّة

ويذكر ابن خلدون فيه باسلوبه الاختباري . وذلك على صعيدين اثنين : التاريخ ، والشاهد المباشر .

وعلى صعيد التاريخ يقدم مثلين : الأول ، « وهذا كما وقع في دولة الترك بالمشرق » والثاني ، « وكذلك في دولة الموحدين بافريقيا » .

أما على صعيد المشاهدة المباشرة فياتي نصه اقوى واعنف :

« واعتبر ذلك في الدول التي اخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة » .

وهنا يجدر بنا ان نلفت نظر القارىء الى قضيتين مهمتين : الأولى ، تدفع بابن خلدون قدماً في مجالات الحضارة الانسانية ، وهي استعانته بالبينات الموضوعية والمشاهدة وسائل اثبات : والثانية ، تركله محافظاً تقليدياً ، يَتشبّثُ بالصحّـة التي لا ريبة فيها صفة من صفات استنتاجاته : « تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة » .

و ـ اليقينيّـة الخلدونية

وهذه الصفة للتفكير الخلدوني هي ما وصفناه مرّة[1] « باليقينيّـة الخلدونية » . تتردد هنا ، ويتردد كذلك لفتنا للنظر اليها ، بغية التركيز على انها صفة ثابتة في نظرية المعرفة الخلدونية .

ومن نافل القول انها ، من وجهة نظرنا الحديثة ، ليست بالصفة التي يحسن بالمفكر المطلع على فلسفة العلم الحديث ان يتصف بها ـ بالأحرى ، التحرر منها هو من صفات العقليّـة الحديثة المميزة !

ز ـ فائدة الاستظهار بالجند(؟)

وما ذا عن فائدة الاستظهار بالجند ؟ عمرانياً ؟ ومعرفياً ؟

ما ان تجدَّ في البحث عن جواب دقيق وجدي عن هذا التساؤ ل المزدوج حتى تتذكر مأزق الارتباك الخلدوني .

عمرانياً ؟ يتأرجح ابن خلدون في موقفه من فائدة الجند بين ان يكون اللجوء اليهم كافياً : « فتستجد الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم » . وبين ان يكون غير كاف

---

(1) راجع بحث : « قانون المطابقة » مثلاً ، من هذه الدراسات .

« واذا فعلنا ذلك ، كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . » (المقدّمة ، ص265 . طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957) . التوكيد لنا .

ومشروطاً بإذن الله » : « ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه ان يطرقها » حتى يأذن الله فيها بامره » .

وينعكس هذا التأرجح العمراني ـ تأرجحاً بالنسبة لنظرية المعرفة الخلدونية . لنبيّن ذلك نذكر بالسؤال الذي سبق ان اثرناه في المناسبة السابقة المماثلة لهذه : « متى تنقرض الدولة » ؟ . او ، واذا فضلت ان تعيد صياغة السؤال ليتطابق ومعطيات المناسبة : « هل يكفي اللجوء الى الجند لانقاذ الدولة » ؟ يقول ابن خلدون : « نعم » في موضع و « ربما » في موضع آخر ؛ يتوقف ذلك على ما اذا كان الله قد اذن بذلك ام لا !

ح ـ التفسير العمراني

ويطال الارتباك الخلدوني ، هكذا ، مقولة التفسير ـ وخصوصاً مقوله التفسير العمراني المتعلقة بالجواب الخلدوني الكامل « لانقضاء الدولة » . وعلى وجه التخصيص هل ينبغي ان يشتمل هذا الجواب على البعد الالهي ام لا ؟

يرتبك ابن خلدون هنا لانه في موضع يشير الى ان اشتمال الجواب على هذا البعد امر مفروغ منه : « ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه ان يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره » .

وينسجم هذا الجواب مع ما سبق وبيناه بالنسبة للموضوع ذاته .

غير ان لابن خلدون ، على ما يظهر ، ما يسمح له بتخطي هذا البعد : « فتستجدُّ الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم . والله وارث الارض ومن عليها » . ـ اللهم إلا اذا اردت ان تكون الجملة الاخيرة هي ذات علاقة وثيقة بموضوع البحث ، وتعني ، فضلاً عن ذلك ، ما تعنيه الجملة « حتى يأذن الله فيها بأمره » ـ الأمر الذي لا اشعر بانني من اهل الحكم فيه .

IV ـ المال

ويزداد الارتباك الخلدوني ، وبالتالي القاريء المدقق في الفكر الخلدوني عندما تضع ما مرّ معنا مقابل المقطوعة التالية .

« إعلم أن مبنى المُلْكْ على أساسين لا بُدَّ منهما فالأول الشوكة والعصبيّة وهو المعبّر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج اليه الملكِ من الاحوال »(1) .

كنا بينا انه ، وحسب ابن خلدون ، يُعتبر الجند بديلاً عن العصبيّة ـ وهذا هو الآن

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص294 .

يذر قرنه مرادفاً لها : « فالاول الشوكة والعصبيّة وهو المعبر عنه بالجند » . فكيف المخرج ؟

ان تعترف ، وبكل بساطة وصراحة ، بالارتباك الخلدوني .

وهل تقدر ان تعتبر المال ، وبناءً على هذا المقتبس ، بديلاً عن العصبيّة ؟ نعم ـ ولا .

ونختار الأول . ولا نحسب ان لهذا الاختيار مترتبات عمرانية او فكرية او معرفية .

4 ـ خلاصة واستنتاجات :

وعبرة هذه الدراسة او عِبَرُها ؟

في الدرجة الاولى تضع العصَبيّة في اطارها المحدَّد مِنْ قبَل بدائلها في العمران .

ثم انها ، في الدرجة الثانية ، تبيّن خطأ جورج لابيكا حيث يدعي انها تفسّر في العمران « ولا تستثني شيئاً » . فمن الاستثناءات الظاهرة عدم كفايتها ، لوحدها وبمعزل عن اللجوء الى العقائديات ، لتفسير الظاهرة العمرانية : انقراض الدول .

ثم انها ، في الدرجة الثالثة ، تدخل في صميم مفهوم « العصبيّة » : هل هي مرادفة مثلاً للقوّة ؟ وما هي المترتبات الحضاريّة على هذا الترادف ، او ، واذا حصل ، نفي هذا الترادف .

واخيراً ، وليس اخراً ، تبيان المفاصل حيث يرتبط فكر ابن خلدون ، محتوى واسلوباً ، بتطور الحضارة الانسانية ـ وخصوصاً ميزاتها البارزة وصفاتها الجوهريّة .

النسب : عنصراً من عناصر العصبيّـة

1 ـ الجاهلية والعصبيّـة :

يرث ابن خلدون ، كما يرث الاسلام ، النسبَ ، : عنصراً من عناصر العصبيّـة عن الجاهلية .

أ ـ المعنى الممدوح

« العصبيّـة بفتحتين التعصُّب وهو ان يذب الرجل عن حريم صاحبه ويشمّر عن ساق الجدَ في نصره منسوبة الى العصبة محركة : وهم أقارب الرجل من قبل ابيه لأنهم هم الذّابون عن حريم من هو منتهاهم . وهي بهذا المعنى ممدوحة »(1) .

يعبّر هذا المقتبس عن تقليد جاهلي تتشابك عبره الاعتبارات الحضاريّـة والقبليّـة والجنسيّـة والاجتماعيّـة .

ب ـ المعنى المذموم

وكان للعصبيّة معنى مذموم على ما يظهر :

« واما العصبيّـة المذمومة في الحديث الجامع الصغير : « ليس منا من دعا على عصبيّـة وليس منا من قاتل على عصبيَـة » ، فهي تعصب رجال لقبيلة على رجال لقبيلة اخرى لغير ديانة كما كان يقع من قيام سعد على حرام نسبة الى العصبية بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له ولو من غير أقاربه ظالماً كان او مظلوما »(2) .

وهكذا ، وبتغير بعض مقوماتها ، كما بتغيرٌ بعض الاعتبارات التي تكون المدار الذي تتحرك ضمنه مؤثرة ومتأثرة ، يتغير تقييمها . فبدلاً من ان تكون ظاهرة اجتماعية حضاريّـة « ممدوحة » تصبح عملا « مذموماً » .

ونتيجة لهذه النتيجة يطالها التالي :

« وفي الفتاوي الخيريّـة من موانع قبول الشهادة العصبة . وهي ان يبغض الرجلُ الرجل لأنّه من

(1) إبن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 31 ، حاشية رقم 1 .
(2) المرجع ذاته .

بني فلان او من قبيلة كذا . والوجه في ذلك ظاهر . وهو ارتكاب المحرّم . ففي الحديث ليس منا من دعي الى عصبيّـة وهو موجب للفسق ولاشهادة لمرتكبه ـ قاله الاستاذ ابو الوفا ا هـ »[1] .

وفي المقتبسات الثلاثة يلعب النسب : عنصراً من عناصر العصبيّـة دوراً ظاهراً ، وان مختلفاً بعض الشيء في احدها عنه في الاثنين الباقيين . وهذا طبيعي من زاوية تفسيرنا « للعصبية » : « كتلة مركبة متغيرة من مجموعة من المتغيّرات » . المتغير الذي ينصب عليه بحثنا هذا هو النسب .

ام كان ينبغي علينا ان نقول : المتغيران اللذان يتمحـور حولهما هذا البحـث هما العصبيّـة والنسب . اذ ليس من المعقـول ان يتغـير الجـزء المكوِّن دون ان يتغـير الـكل المكوَّن .

ونذهب الى ان التغيير اللاحق بالاثنين هو تغيير متبادَل .

2 ـ ابن خلدون والعصبيّـة :

بمعنى من معانيها تلعب العصبيّـة دوراً اساسياً أولياً في نظام الفـكر الخلدونـي . وهي ، وبدون تحفظ ، احدى الأسس التي يقوم عليها علم العمران .

غير انها ، ومن مطلٍّ علمي معين ومدقق ، تحتاج الى الكثير من التعمق والتفحص والاستقصاء . ذلك لانها تثير الكثير من التسَاؤ لات .

من هذه التساؤلات ما يدور حول النسب : هل هو أصلها الطبيعي ؟ ماذا يحل بها لو ضعف وفسد ؟ هل يمكن ان تستغني عنه تماماً ؟ متى ؟ وهل هو حقيقة ام وهـم ؟ وفي الحالين ما تأثيره فيها ؟

I ـ النسَب : الاصل الطبيعي للعصبيّـة

ولا يحتاج ذلك الى البيّـنة . فهو حَمْلٌ من تجربة الجاهلية الى تجربة الاسلام . ومنها الى ابن خلدون . ومع هذا ، هذه واحدة من البيّـنات :

« وقد بينّا ان ثمرة الانساب وفائدتها إنما هي العصبيّـة للنعرة والتناصر . فحيث تكون العصبيّـة مرهوبة والمنبت فيها زكي محمي تكون فائدة النسب اوضح وثمرتها اقوى »[2] .

غير أنَّ العصبيّـة ، حسب ابن خلدون ، « انما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه »[3] فما هو « الما في معناه » ؟

---

(1) المرجع ذاته .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص134 .

(3) المرجع ذاته ، ص128 .

II ـ الولاء والحلف

« مما في معناه » ، حسب ابن خلدون كذلك ، الولاء والحلف :

« من هو منسوب اليه بوجهٍ . ومن هذا الباب الولاء والحلف اذ نعرة كل احدٍ على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها »(1) .

III ـ الرق

« ومما في معناه » ، على ما يظهر ، الرق :

« فإذا اصطنع اهل العصبيّة قوماً من غير نسبهم او استرقّوا العبدان والموالي والتحموا به كما قلناه ضرب معهم اولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبيّة ولبسوا جلدتها كانها عصبيتهم وحصل لهم من الإنتظام في العصبيّة مساهمة في نسبها كما قالﷺ : « مولى القوم منهم وسواءٌ كان مولى رقّ او مولى اصطناع وحلف » . وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبيّة اذ هي مباينة لذلك النسب . وعصبيّة ذلك النسب مفقودة لذهاب سرّها عند التحامه بهذا النسب الآخر وفقدانه اهل عصبيتها فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم »(2) .

وهكذا يتبين انه ، وحسب ابن خلدون ، تتعدد مصادر العصبية ، وتنقسم هذه المصادر الى نوعين على الأقل : الطبيعي والمصطنع .

IV ـ الوهم

« ومما في معناه » ، ايضاً وايضاً ، الوهم . فهل هذا نوع ثالث من المصادر : الوهمي ؟ يتبيّن لك عن قريب وعن كثب انه ، اذا اردت ان تجيب عن هذا السؤال من زاوية التفكير الخلدوني ، تورطت ، نتيجة تورطه هو ، بارتباك كبير .

فهل تستغرب هذا الأمر ؟ اقرأ التالي :

« لأن امر النسب وان كان طبيعياً فانما هو وهميّ »(3) .

الا تختلط عليك هذه الموضوعة ؟ وكيف يكون النسب طبيعياً ووهمياً ؟ انه لأمر محيّرٌ حقاً .

ولا بد من ان يزداد ارتباكك عندما تقرأ :

« ومن هذا تفهم معنى قولهﷺ : « تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به ارحامكم » بمعنى ان النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعرة . وما فوق ذلك مستغنى عنه اذ النسب امرٌ وهمي لا حقيقة له . ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام . فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل

---

(1) المرجع ذاته ، ص129 .

(2) المرجع ذاته ، ص135 .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص184 .

النفوس على طبيعتها من النُعْرة كما قلناه واذا كان انما يستفادُ من الخبر البعيد **ضعف فيه الوهم** وذهبت فائدته وصار الشغل به مجاناً ومن اعمال اللهو المنهي عنه . ومن هذا الاعتبار معنى قولهم : « النسب علم لا ينفع وجهالة لا تُضرُّ » . بمعنى ان النسب اذا **خرج عن الوضوح** وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة **الوهم** فيه عن النفس وانتفت النُعْرة التي تحمل عليها العصبيّة فلا منفعة فيه حينئذٍ » (1) .

نرجع الى تحليل هذه المقطوعة تحليلاً دقيقاً فيما بعد . همنا المباشر ان تكون قد بيّنت للقاريء امرين :

الأول ، ان للوهم دور بصفته مصدراً للعصبيّة ؛

والثاني ، ان هذا الاقرار الخلدوني يورّطُ ابن خلدون ، وبالتالي القارىء المدقق في اقوال ابن خلدون ـ المدقق تدقيقاً علمياً يعتقد انه بمقدار ما يبقى قريباً من التفكير الخلدوني ، بمقدار ما يكون ناجحاً في مغامرته هذه ـ في ورطة الارتباك الكبير .

V ـ التجربة والاختبار

ويتبيّن لنا ، بعد التدقيق والاستقصاء المتمادي ، ان هنالك اصلاً آخر للعصبيّة حسب التفكير الخلدوني . وهذا المصدر هو التجربة ، او اذا شئت ، الاختبار والعِشرة :

« والمعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة . واذا حصل الالتحام بذلك جاءَت النعرة والتناصر وهذا مشاهَدٌ بين الناس (2) »

VI ـ التجريبيّة الخلدونية

من الواضح أنَّ ابن خلدون يتوسلّ التجريبيّة ـ على الغالب ـ اسلوب تحقيق وإثبات لموضوعاته المختلفة .

وتظهر هذه الظاهرة بأجلى مظاهرها في آخر المقطوعة الأخيرة : « وهذا مشاهَدٌ بين الناس » . البيّنة التجريبية المباشرة تدعم موضوعته الجديدة في أصل العصبيّة : التجارب الإنسانيّة المشتركة .

« واذا حصل الالتحام بذلك جاءَت النعرة والتناصر » .

هل يصح هذا تعريفاً للعصبيّة ومصدرها معاً ؟

العِشرة الانسانية المشتركة يحصل عنها الالتحام واذا حصل الالتحام بذلك جاءَت النعرة والتناصر . فمصدر العصبيّة التجارب الانسانيّة المشتركة . والعصبيّة هي ، بالاختصار ، الالتحام . ومظاهرها الاختباريّة هي النعرة والتناصر .

---

(1) المرجع ذاته ، ص129 . (التوكيدات لنا) .

(2) المرجع ذاته ، ص184 .

هذا تعريف للعصبيّـة ، اذاً ، ولمصدرها ، ولنتائجها او مظاهرها الاجتماعيّـة .

VII ـ تعريف العصبيّـة

لقد سبق لنا ان عصرنا العصبيّـة عصراً اوصلنا بها الى حدّ القول أنها ، بالاختصار المتمادي ، طاقة (1) .

نقدر الآن ان نربط استنتاجنا ذاك باستنتاجنا هذا . تصبح العصبيّـة ، عندئـذٍ ، طاقة التحام : طاقة صَهْر وتجميع . (Cohesive Power) وعنها ينشأ التناصر .

وتبقى هذه الظاهرة : كون العصبيّـة طاقة التحام ، ظاهرتها الجوهريّـة حتى حين تلعب دور المسبب للتناحر .

وهل يمكن للتناحر ان يصبح تجربة انسانية او اجتماعيّـة ذات فعالية ما لم تتحقق ضمن الفرقاء المتناحرين درجة عالية من الالتحام ؟

واذا خطر على بال احدهم ان يتهم هذا الضرب من التفكير بالتنـاقض فليراجـع بحثنا في هذه الدراسات بعنوان : « العصبيّـة : سبباً للتناحر » (2) . وظننا انه يجد فيه الجواب الشافي عن تساؤله .

VIII ـ الارتباك الخلدوني

وان وصلنا هكذا الى نتائج إيجابية ومتناسقة من تحليلاتنا للتفكير الخلدوني فيما يتعلّق بالعصبيّـة ، فإن هذا لا ينفي كون التفكير الخلدوني يعاني ، من جهة ثانية وبالنسبة لهذه القضيّـة بالذات ، من الإرتباك في بعض منعطفاته .

من هذه المنعطفات المربكة قوله : « ان النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعرة » .

نبدأ بالالتحام على انه العصبية . وتصبح ظاهراتـه الاجتماعية المنـاصرة والنعـرة : « حتى تقع المناصرة والنعرة » . وهذه الظاهرات هي من جملة ما يجعل ابن خلدون يهتم بالعصبيّـة مقولة تفسيريّة اولية في علم العمران .

وتبقى العصبيّـة ، في منظور هذا المقتبس كما في كثير غيره ، من نتائج النسب . « ان النسب انما فائدته هذا الالتحام » .

ولكن ماذا يعني ابن خلدون في هذه المقطوعة بالمصطلح : « يوجب » . بأي معنى

---

(1) « العصبية : سببا للتناحر » ، احدى بحوث هذه الدراسات .

(2) المرجع ذاته ، في هذه الدراسات .

« يوجب » الالتحام صلةَ الارحام ؟

بالمعنى المعرفي ؟ كونه ضرباً من البرهان ؟ متى رايت الالتحام « يجب » ان تستنتج « صلة الارحام » ؟

ولكن ، ليكون هذا الاستنتاج صحيحاً ، ينبغي ان تكون صلة الارحام حاصلة بالفعل .

إن « يوجب » ، وعن طريق المعرفة ، تبرر افتراض الوجود « لصلة الارحام » - الافتراض الذي - حتى تستقيم العمليّة العلميّة - ينبغي ان يكون صحيحاً .

وما يلبث هذا التفسير العلمي الدقيق ان ينهار تحت مطرقة ابن خلدون الهادمة لبنيانه - بل لأساساته . يقول : « وما فوق ذلك مستغنى عنه اذ النسب امر وهميّ لا حقيقة له » .

فإذا كان النسب امراً وهمياً لا حقيقة له ، فلماذا يظل من المهم ان « يوجب » « الالتحام صَلة الارحام » ؟ ما هي قيمة هذا « الوجوب » ؟

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ماذا يقرر نفعه ؟ : « ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام » .

لا يتردد ابن خلدون في ان يعزو هذا النفع الى الوهم . ولكن بعد ان يميّز بين النسب الظاهر الواضح وبين النسب المستفاد من الخبر البعيد . « فإذا كان (اي النسب) ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه واذا كان انما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته » . فالوهم اذن هو علّة النفع : « ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته » .

ولكن علامَ يستند التمييز بين النسب الظاهر الواضح وغيره من الانساب ؟ على وهم آخر ؟ اذا كان الجواب بالإيجاب ، اختلطت المقاييس وارتبك الفكر . وان كان بالنفي ، اصطدم باعتراف ابن خلدون الصريح بان النسب « امر وهمي لا حقيقة له » .

وفي الحالين وقع الارتباك .

ويزداد الارتباك اكثر وأكثر حين تربط هذا الاعتراف الصريح ، مع ما يتضمنه ، بالموضوعة محور المقطوعة « علم النسب » ! . فاي علم هو هذا العلم الذي يدور حول محورٍ من الوهم ؟

ويبقى السؤال المهم : هل من مخرج من هذا الارتباك المتعدد الجنبات والطبقات ؟

على كل حال ينبغي ان يكون المدخل الى بحث ينتهي ، اذا ما توفق ، الى جواب عن هذا السؤ ال ، ينبغي ان يستقصي مفهوم ، او مفاهيم ، مصطلح « العلم » لدى ابن خلدون . وعلى وجه التحديد ، هل يتناغم في تفكير هذا المغربي اللامع ، مفهوم « العلم » والأساس الوهمي له ؟ هل يَصِحُّ ان تبني علماً على اساس تعرف أنه وهمي ؟

IX ـ التلازم بين النسب والعصبيّة ليس ضرورياً

تستنتج مما سبق ان التلازم ليس بضروري بين النسب والعصبيّة . قد يوجد احدهما بدون الأُخرى . وقد توجد الأخرى بدون احدهما .

ولا تبقى هذه الموضوعة قضيّة استنتاج منطقي وحسب . هنالك شاهدات موضوعية عليها :

«فبقيت أنسابُهم العربيّة محفوظةً«والذريعة الى العِزّ منُ العصبيّة والتناصر مفقودة» [1]

وفي عنوان الفصل الثاني من الباب الثالث من الكتاب الأول من المقدّمة يقول ابن خلدون : « في انه اذا استقرّت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبيّة » [2] .

وكذلك في عنوان الفصل الثالث من الباب نفسه . فقد جاء :

« في انه قد يحدث لبعض اهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبيّة » [3] ولكي نبينّ ان الذيُ يقصده ابن خلدون هو امكان غياب العصبية في حال استمرار النسب نقتبس التالي :

« والسبب في ذلك ان الدول العامّة في أوّلها يصعب على النفوس الإنقياد لها إلا بقوّة قويّة من الغلب للغرابة وان الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه فإذا استقرت الرئاسة في اهل النصاب المخصوص بالمُلك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في اعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأوليّة واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم . وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانيّة فلم يحتاجوا حينئذٍ في امرهم الى كبير عصابة » [4] .

إذن ، يستغني النَسب ، احياناً على الأقل ، عن العصبيّة . وهذا حسب ابن خلدون .

او يجب ان نقول ـ حتى نبقى دقيقين ـ يستغني النسب عن « كبير عصابة » ؟ ولكن عندها نتصادم والموضوعة التي يقدّم ابن خلدون بها للفصل بكامله . ولكن هذا ليس

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 31 .
(2) المرجع ذاته ، ص154 .
(3) المرجع ذاته ، ص156 .
(4) المرجع ذاته ، ص154 - 155

بالامر الخطير .

وهل تستغني العصبيّـة عن النسب ؟

قبل الدخول في تبيان هذه الموضوعة حسب التفكير الخلدوني فيها يجدر بنا ان نلفت نظر القارىء الى ملاحظتين نهتم بهما لأنهما يساندان تفسيرنا لمنعطفات التفكير الخلدوني .

X ـ ملاحظتان اثباتيّتان

الاولى ، وهي التي تدعم ادعاءَنا ، مع ما يدعمه طبعاً من غيرها من الاعتبارات ، بان عصبيّـة ابـن خلـدون تعنـي ، بعـد « الاختصـار والعصر ، طاقـة . ثم طاقـة صاهرة (cohesive power) . نلفت نظر القارىء في هذه المناسبة الى تعبير ابن خلدون في هذا المقتبس ، « قوّة قويّـة » . أوَليست تعبيراً مرادفاً ، في لغة ابن خلدون نفسـه ، لتعبير « العصبيّـة » ؟

والقوّة طاقة كما العصبيّـة .

والثانية ـ الملاحظة الثانية ـ هي مضمون التفسير الذي يقدّمه ابن خلدون لدعـم موضوعته . ومن عناصر هذا المضمون التمييز بين عهد التاسيس للدولة : « ان الـدول العامّة في اولها » وبين العهود حيث يستقر الحكم وتستتب الامور للحكام : « فإذا استقرت الرئاسة في اهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة » .

ومن عناصره كذلك اختلاف متطلبات العهد الأول عن متطلبات العهود اللاحقة . في الأول « يصعـب على النفـوس الانقياد» فيتطلـب ذلك ممارسـة « القـوّة القـوية » او العصبيّة . أما في العصور اللاحقة ، وبفضل النسيان : « نسيت النفوس شأن الأولية » ، تنقاد الامور للحكام : « واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة » ، وتترسخ في النفوس عادة الطاعة : « ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم» .

تهمنا هذه الملاحظة لانها تدعم ـ حسب قراءتنا لها ـ اصرارنا على اعتبار العصبيّـة الخلدونية « مركباً متغيّراً » . تؤثر بمقوماتها الداخلية كما تتاثر هي بدورهـا بها، عنـاصرُ إطارها العام .

نرجع الآن الى جوابٍ عن السؤ ال المؤ جل : : وهل تستغني العصبيّـة عن النسب؟ طبعاً : يجيب ابن خلدون :

« واذا بَعُدَ النسب بعض الشيء فَرُبَّما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرةٌ فتحمل على النعرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه »(1) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص ص128 -129 .

XI ـ الشهرة

وهكذا تكون شهرة النسب مقام النسب ذاته .

ولكن قيمة هذه الشهرة تستند الى كون المشهور ، النسب ، حقيقياً . فهل تبقى لها فعاليتها عندما يصبح النسب « وهماً لا حقيقة له » ؟ .

أن تسأل سؤ الا كهذا ، هو ان توجه البحث في اتجاه الماغوصة الكبيرة التي ما فتئنانعاني من جهود التخلص منها ومما يترتب عليها من مسؤ وليات ـ نقصد ماغوصة الارتباك الخلدوني .

وهنالك قول مأثور آخر لابن خلدون يبيّن على رضاه بالاستغناء عن النسب ، وخصوصاً حيث تتحقق العصبيّة :

« واذا وجدت ثمرات النسب فكانه وُجد » [1]

المهم وجود هذه الثمرات . والباقي ؟ ما فائدته ؟ حتى أنه قد يصبح « من أعمال اللهو المنهي عنه » .

غير ان التفسير الذي يقدّمه ابن خلدون لتبرير موقفه ملفت للنظر :

« لأنه لا معنى لكونه من هؤ لاءِ ومن هؤ لاء إلا جَريان احكامهم وأحوالهم عليه وكانه التحم بهم » [2] .

3 ـ العصبيّة الأقوى : يدعمها النسب الصحيح

ومع كل هذه التكويعات المدّوخة واللفتات المفاجئة ـ بل بالرغم منها جميعها ـ يُصرُّ ابن خلدون اصراراً يحير قارئه على ان العصبيّة المستندة الى صلة الرحم والقرابة ، وبالتالي الى النسب الصحيح ـ ومن هنا ربما يصبح لعلم النسب اهمية ـ هي العصبيّة الأقوى :

« وتفسد عصبيّة صاحب الدولة منهم وهي العصبيّة الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها فتنحل عروتها وتضعف شكيمتها وتُستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان وتُتخذ منهم عصبيّة **الا أنها ليست مثل تلك الشدّة والشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها** » [3] .

وكاني بابن خلدون يقول : « يمكن ان يُستغنى عن النسب في قضيّة العصبيّة ، هذا صحيح . ولكن هنالك فارق كبير ـ وكبير جداً من وجهة النظر العمليّة ـ بين عصبيّة وعصبيّة » . وافضل تلك العصبيات ، بمقياس الواقعيّة ، اي مقياس « الشدّة

---

(1) المرجع ذاته ، ص130 .

(2) المرجع ذاته ، ص130 .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص295 . (التوديد لنا) .

والشكيمة » ، هي عصبيّة الرحم والقرابة .

I ـ تدخّل الهي

ونسأل بهذه المناسبة سؤ الاً علمياً منطقياً مهمّاً : ما هي البيّنات التي يقدّمها ابن خلدون دعماً لموضوعته التي وكدنا عليها في المقتبس المطروح للمناقشة ؟

وقد استدرجنا الى هذا السؤ ال لا بِفضل التفكير الخلدوني وحسب بل وكذلك من قبل بعض الدارسين المدققين بالنظام الفكري الخلدوني . ومحامل جواب ابن خلدون على موضوعاتهم ستستبد بنا في اكثر من مناسبة .

ولكن ، ومقدّمة لتلك البحوث في المحامل ، ما هو جواب ابن خلدون ؟

« وقد كنا قدّمنا (1) ان شأن العصبيّة وقوتها انما هي بالقرابة والرّحم لما جعل الله في ذلك » (2) .

فالعصبية هكذا ، وقوتها ، هي في اصلها وأساسها بفضل حكمة الهية . وهكذا تقع هذه الحكمة الالهيّة في اساس العصبيّة الخلدونية . ولا تقدر انت ان تستغني عنها لانها ، تبقي الحجّة الخلدونية هذه بدون اساس او مبرر عقلي .

ومن محامل هذه الملاحظة ان تجعل علم العمران كما يتصوره ابن خلدون ويقدّم لقرائه يقوم على اكتاف التدخل الالهي بمسيرة التاريخ .

وليست الإشارة الى هذا التدخل الالهي في اساس العصبيّة ـ اساس العمران هي بدورها ـ بالاشارة العابرة :

« ولا يصدق دفاعهُم وذيادُهم إلا اذا كانوا عصبيّة واهل نَسَبٍ واحد لأنهم بذلك تشتدُّ شوكتهم ويخشى جانبهُمُ اذ نعرةُ كل أحدٍ على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي ارحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشريّة وبها يكونُ التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم » (3) .

ونضرب بهذه المقطوعة الأخيرة ـ كما يفعل ابن خلدون نفسه ـ أكثر من عصفور . يهمنا عصفوران وحسب من تلك العصافير ! .

الأوّل ، بينةٌ على ان الحكمة الربّانيّة ـ حجّة لا تكتمل بدونها حجة ابن خلدون العمرانية ـ هي معتقد خلدوني مهم . لا يستغنى عنها من جهة ؛ ويخضعها ابن خلدون نفسه للمناقشة العقليّة من جهة أخرى ـ مما يدل دلالة صريحة على ان ابن خلدون لم

---

(1) يهمنا ان نعرف اين ؟ اذا كانت الإشارة الى غير المقتبسات التي تنبّهنا نحن لها .
(2) المرجع ذاته ص295 . .
(3) المرجع ذاته ، ص128 .

يقصد لعلم العمران ان يستقل عن المعتقدات الدينية .

وفي هذا تصحيح مهم لجورج لابيكا(1) على الأقل . وعلى الأكثر لأكثر دارسي الفكر الخلدوني .

والثاني ، بيّنة على موضوعة المقطع الذي تفرّع عنه هذا المقطع : العصبيّـة الأقوى هي العصبيّـة التي يساندُها النسب الصحيح .

II ـ النسب الخاص اقوى من النسب العام

وتلازم هذه الموضوعة وربما انبثقت عنها موضوعة ثانية :

« إعلم ان كلَّ حي او بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم ايضا عصبيّات اخرى لأنساب خاصَة هي أشدُّ التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد او اهل بيت واحد او اخوة بني اب واحد لامثل بني العم الأقربين او الابعدين فهؤلاء أقصد بنسبهم المخصوص ويشاركون منْ سواهم من العصائب في النسب العام والنُعْرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن اهل النسب العام الا أنها في النسب الخاص اشدُّ لقرب اللحمة . والرئاسة فيهم انما تكون في نصاب واحدٍ منهم ولا تكون في الكل »(2)

وفي هذه المقطوعة ايضاً اشارتان على وجه الخصوص تهمنا الآن :

الاولى ، تعتبر بيّـنة على موضوعة هذا المقطع من بحثنا .

والثانية تعتبر بيّـنةً على موضوعة المقطع التالي .

III ـ الرئاسة من نتائج العصبيّـة

فالرئاسة ، حسب ابن خلدون ، ترتبط بالنسب ، بل بالنسب الخاص لا بالنسب العام : والرئاسة فيهم انماتكون في نصاب واحدٍ منهم ولا تكون في الكل » .

واذا كان ابن خلدون متحيراً فيما اذا كانت الرئاسة تتطلب بحكم الضرورة او لا تتطلب القهر والغلب ، وبالتالي تتطلب العصبيّـة ، فإنه لا يتحيرّ ابداً في ان الملك يتطلب القهر والغلب . وقد سبقت لنا الاشارة الى هذه الموضوعة في بحثنا في هذه الدراسات عن الملك والرئاسة . أما هنا فيهمنا ربط الرئاسة والملك وهما غاية العمران بالنسب عن طريق العصبيّـة وعلى الخصُوص عن طريق موضوعة ابن خلدون نفسه : « أن العصبيّـة تكون الاقوى « والاشد شكيمة » عندما تستند الى صلة الرحم او النسب الصحيح » .

ونعلم اننا نسير في التعبير الأخير : « النسب الصحيح » على شفير الهاوية ـ هاوية التحوير للتفكير الخلدوني . ولكننا نعلم ايضاً أننا ، إما ان نفعل ذلك وفي هذا شيء من المغامرة وإما ان نظل نتخبط مع ابن خلدون في ماغوصة الارتباك الكبير . وفي هذا اسوأ

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1981 Georges Labica, Politique Et Religion chez Ibn Khaldoun, (Essai sur L'ideologie musulmane) SNED, Alger, 1966.

(2) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 131 ، (التوديد لنا) .

من المغامرة ـ على ما نظن . فهل نلام اذا اخترنا اهون الشرين ؟

ولكن لماذا التسرع في قبول التهمة ـ تهمة التشويه لفكر ابن خلدون ؟ اننا ندّعي ، بالاحرى ، أننا نصحّحه !

ولا تنتهي مسؤ وليتنا التصحيحية عند هذا الحد .

IV ـ جورج لابيكا وقانون العصبيّة والنسب

وننتقل ، بفضل مسؤ وليتنا التصحيحيّة هذه ، الى تصحيح مزدوج : يطال ابن خلدون وجورج لابيكا في الوقت ذاته ، وإن لأسبابٍ مختلفة .

نبدأ بجورج لابيكا :

« ويبدو أنَّ قانون العصبيّة ، بوصفها مصدراً للقوّة الاجتماعيّة ، لا يستثني شيئاً » . . . . .

« ولا تتم اية دعوة دينيّة من غير شوكة عصبيّة (مقدّمة ص124) تلك هي العبرة التي يمليها التاريخ والتي يؤكد عليها ابن خلدون باستمرار . ففي الباب الثالث من المقدّمة المخصص لتفحص المؤسسات السياسيّة (مؤسسات الملك) يخلص من التحقيق الواسع الذي يجريه في الأحاديث المتداولة في المهدي الفاطمي بخلاصة يرددها بقوّة : « والحق الذي ينبغي ان يتقرر لديك انه لا تتم دعوة من الدين والملك (1) الا بوجود شوكة عصبيّة تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمرُ الله فيها . . . فإن صحّ ظهورُ هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا بان يكون منهم ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبيّة وافية باظهار كلمته وحمل الناس عليها ، وأما على غير هذا الوجه مثل ان يدعو فاطميٌّ منهم الى مثل هذا الأمر في افق من الآفاق من غير عصبيّة ولا شوكة الا مجرّد نسبه في اهل البيت ، فلا يتمّ ذلك ولا يمكن لما اسلفناه من البراهين الصحيحة (مقدّمة ، ص327 -328) (2) .

«La loi de la **’acabiyya**, comme source de la puissance sociale, semble bien par ailleurs ne pas souffrir d’exception...

« Aucune propagande religieuse ne peut réussir sans l’appui d’une forte **’açabiyya** (M. I. , 286): telle est la leçon qu’impose l’hisoire et sur laquelle Ibn Khaldoun ne cessera de revenir. Dans le troisiéme chapitre de la **Muqaddima,** consacré à l’examen des institutions politiques **(mulk)**, il concluera la vaste recension qu’ils fait des traditions concernant le Mahdi fatimide, en répétant avec force: «Maintenant on doit bien se pénétrer de cette vérité qu’aucune propagande religieuse ou politique **(Coran,** XIV , 46) ne triomphera à moins qu’un puissant esprit de corps ne la révèle et ne la protége contre toute attaque jusqu’à ce que la volonté de Dieu s’accomplisse.... S’il est vrai que le Mahdi doive paraître, il ne saura faire prévaloir son

(1) « الدعوة » تعني النداء والدعوة الى اعتناق القرآن « وادعُ الى سبيل ربك » ووعد الله (ولا تحسبن الله مخلف (؟) وعده رسله) (سورة ابراهيم / 47) . (جورج لابيكا المرجع المذكور ، ص100 ، حاشية36) .

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت1980 ، ص 98 وص ص100 -101 (التوكيدات لنا) **(Georges Labica, Politique et Religion chez Ibn Khaldoun** (Essai sur L’ideologie musulmane, SNED., Alger, 1966, section 18) .

autorité à moins de n'être un de leurs (des Alides) et de mettre d'accord tous les cœurs avec l'aide de Dieu afin de les entraîner et de gagner une puissance et une **'açabiyya** suffisante pour proclamer sa cause et y rallier des adeptes. Or donc, si un tel Fatimide, issu d'entre eux, essaye de propager sa doctrine dans un pays quelconque, n'ayant recours ni à l'esprit de corps ni à la puissance, mais à la seule invocation de sa parenté avec la maison du Prophète, il ne réussira pas. C'est une tâche impossible, ainsi que l'avons établi par des preuves irréfragable (M. II, 172)» (1).

ولكي تأخذ انتقاداتنا مداها الطبيعي ينبغي ان توضع هذه المقطوعات هي بدورها في إطارها الطبيعي . ومن زاوية هذه الرغبة تقتبس المقطع التالي قبل ان ان نتورط في عملية التعليق والتقييم :

« يضعنا مثل هذا النص في القلب من السوسيولوجيا الخلدونيّة . فهو يظهر بكل شمولية القانون الأساسي الذي يضع في أساس كل فوز بالسلطة ، وأيا كانت طبيعة هذه السلطة ، قوّة التعاضد الاجتماعي والتلاحم اللذين تعنيهما العصبيّة . وتشهد بذلك قصة رجل من اهل البيت حاول إقامة الحكم الفاطمي في المغرب فتبيّن له انه لن يستطيع ذلك طالما لم تتوفر له عصبيّة توازي على الأقل عصبيّة بني مُرَيْن (مقدّمة ، ص329) (2) .

«Un tel texte nous situe au centre de la sociologie Khaldounienne. Il établit dans sa plus grande extension la loi fondamentale qui place à la base de toute accession au pouvoir, et quelle que puisse être la nature de celui-ci, la puissance de la cohésion sociale et de la solidarité organique que dit le terme de **'açabiyya.** L'atteste encore l'histoire de ce descendant de Muhammad qui se proposait de restaurer au Maghrib le pouvoir fatimide et qui se rendi compte qu'il n'y arriverait pas aussi longtemps qu'il ne disponserait pas d'une **'açabiyya,** au moins èquivalente à. celle des Méeinides qu'il voulait renverser. (M. II., 174-175) (3).

4 ـ تقييم :

تتزاحم في هذه المقطوعات من جورج لابيكا الافكار التي تتزاحم حولها الملاحظات الناقدة . وبعض هذه الملاحظات تطال ، بالنقد ، الاثنين معاً : ابن خلدون ، وجورج لابيكا ، بينما يقتصر البعض الآخر منها على هذا الأخير وحده .

---

(1) Georges Labicz, **Politique Et Religion Chez Ibn Khaldoun** (Essai sur L'Ideologie musulmane), SNED, Alger, 1966, P.P. 86, 88- 89.

(2) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص101 .

(3) Georges Labica, OP. Cit. P. 89.

I ـ النسب

لقد تبينّ لنا عبر البحث ان النسب ليس بالثابت بالنسبة لكونه مقوّماً من مقومات العصبيّـة . اذ يمكن للعصبيّـة ان تستغني عنه تماماً . فليس النسب اذن بالشرط الضروري لوجود العصبيّـة ؛ وبالتالي فهو ليس بالشرط الضروري لفعاليتها .

ولكنه ، حسب ابن خلدون ، متى وجد ـ خصوصاً اذا كان ظاهراً وواضحاً ـ كان من افضل المصادر للعصبيّـة . ولا يهمنا الآن اذا كان يقوم بمهمته هذه : اعطاء الدفع وبالتالي القوّة للعصبيّـة عن ممارسة سحر الوهم ام عن طريق ما يحركه الله في طبائع البشر ذوي القُربى من النُعْرة .

من هنا يصبح ما يقوله ابن خلدون في هذه المناسبة منسجماً مع موقفه العام من النَّسب : « واما على غير هذا الوجه مثل ان يدعو فاطمي منهم الى مثل هذا الأمر في افق من الآفاق من غير عصبيّـة ولا شوكة إلا مجرّد نسبه في اهل البيت ، فلا يتم ذلك ولا يمكن لما اسلفناه من البراهين الصحيحة » .

ومع هذا فهو يلقي ظلاّ على اهمية النسب التي يظهرها له ابن خلـدون نفسـه ـ وخصوصاً بصفته العنصر الابرز في تكوين العصبيّـة وبالتالي في تحديد مقدرتها .

وهكذا فيبدأ ابن خلدون بالترويج للنسب ثم ينتهـي بوضعِهِ على الرفّ. ومـا لم تتنبه لهذا الأمر ـ بطرفيه : التمجيدي المتمادي والاهمالي المتمادي ـ فقد لا تتقرّب من فهم التفكير الخلدوني بالنسبة لهذه القضيّـة التقرب الكافي .

II ـ الحتميّـة الخلدونيّـة

ونذهب الى ان هذا الموقف من النسب وعلاقته بالعصبيّـة ـ تكويناً وتمكيناً ـ يطال موقف ابن خلدون من « الحتميّـة » .

ولكن يكفينـا الآن ان نركّـز على ان الاثنـين : النسـب والعصـبية ، متغـيران ، وخصوصاً النسب .

III ـ الايديولوجيا الحديثة

وتجدر بنا الإشارة هنا الى ان الفكرة الخلدونية ـ المستوحاة من التجربة البربرية والعربيّـة في الاجتماع والسياسة ـ بان العصبيّـة بصفتها الطاقة الاجتماعيّـة، المسؤولة عن الانصهار او التفرقة ، عن التناصر او عن التناحر ، في مسلكيات الانسان والمجتمعات ، يمكن ان تتحرر من رابطة الرحم وصِلَة الدم ـ ان هذا المنحنى من التفكير الاجتماعي هو بداية الطريق في تاريخ البشرية المتطور ـ الطريق التـي تقـود الى ما نعرفـه اليوم باسـم « الايديولوجيا » الحديثة .

ولم يغرب عن بال ابن خلدون نفسه ما يمكن ان يقوم به الخوف من عدّو خارجي مشترك (1) او المصالح الاقتصادية للناس (2) من ادوار بديلة لصلة الرحم .

IV ـ قانون العصبيّة

ـ من الملفت ان ابن خلدون ، وبالرغم من طلاقته باطلاق مصطلح القانون على (3) امور متعددة وربما لا تستاهل ـ من منظور حضارتنا ـ هذا الاسم ، بالرغم من ذلك لم يطلق على ما نسميه نحن اليوم « بقانون العصبيّـة ، هذا الاسم » .

ـ ثم يذهب جورج لابيكا الى ان هذا القانون « لا يستثني شيئاً» (Semble bien Par ailleurs ne pas souffrir d'exception) : «انـه لا يسمـح بالاستثناءات » . وهذا هو ، لو وعى جورج لابيكا ، الشرط الأساسي الذي يجعل من القانـون قانونـاً بالمعنـى العلمي الدقيق .

وربما كان جورج لابيكا يعبّـر عن موقف ابن خلدون بالنسبة لهذه الميزة للقانون : « فلا يتم ذلك ولا يمكن » . وربما كان هذا الاندفاع من قبل جورج لابيكا تعبـيراً عن شغفه في ان يجعل علم العمران الخلدوني ، مغامرةً عقليّـة تستقل عن الدين ، بل تخضع الدين لمقولاتها واساليبها في الاستقصاء والتفسير .

يرشدنا الى هذا الموقف الجورجلابيكى كثير من الحجج والبينات ؛ منها ؟

« يضعنا مثل هذا النص في القلب من السوسيولوجيا الخلدونية »
« ولا تتم اية دعوة دينيّـة من غير شوكة عصبيّـة » .

وينبغي ان نعترف باديء ذي بدء بان ابن خلدون ركّز كثيراً ، وربما كان هذا مصدر شهرته ، على التفسير العلمي السببي العلماني والعقلاني للأمور الاجتماعيّـة والعلاقات العمرانيّـة والظاهرات السياسيّـة .

غير انه من المشوّه للتفكير الخلدوني ان يُزعم ـ كما يزعم جورج لابيكا في مقطوعاته المطروحة للدرس ـ ان قانون العصبيّـة لا يقبل بالاستثناءات : او ان قانون العصبيّـة ذاته هو تعبير عن الاتجاه العقلاني المستقل في علم العمران .

---

(1) Ibn Khaldûn, Q.II, 249- 250. Quoted in Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's, Philosophy of History, (A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture) G. Allen and Unwin LTd., London, 1957, p. 214.**

(ـ راجع كذلك : ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص265) .

(2) **Kitab al-'ibar wa-diwân al-mubtada' wa-l-khabar fi ayyâm al-c arab wa-l-c ajam wa-l-bar-bar wa-man c asarahum min dhawi al-sultân al-akbar,** ed. nasr al-Hurini (2 Vols., Bûlâq (1284- 1867)) Vol. IV, 173- 174. Quoted also in Muhsin mahdi, **op. cit.** p. 214. note 2.

(3) راجع بحث : « القانون » في المصطلح الخلدوني ».، احدى دراسات هذه الدراسات .

عند ابن خلدون تتداخل الدينيات والعمرانيات تداخلاً لا يسمح لابن خلدون ـ حتى وان هو اتفق ان ادعى ذلك ـ وبالتالي لا تسمح لمطلق دارس متعمق في فكره ان يدعي الاستقلالية الكاملة لعلم العمران عن المعطيات الدينيّة والمعتقدات .

٧ ـ النَصّ الديني لقانون العصبيّة

واصرح طريقة وابلغها إذ أقصرها لتبيان هذه الموضوعة الخلدونية هي ان نطرح امام القارىء ما نسميه النَصّ الديني لقانون العصبيّة . ولما كنا قد عالجنا نَصّهُ العلماني في دراسة مستقلة ، ينبغي ان نشير الآن الى ان لقانون العصبيّة لدى ابن خلدون نَصّان : العلماني والديني .

ومن المستغرب ان هذا النص يظهر في المقتبسات التي قدمنا من جورج لابيكا . فكيف يغمض عينيه عنها ؟

نسأل هذا السؤال لانه ، جورج لابيكا ، لو لم يفعل ذلك لما تمكن من ان ينشر في كتاب موضوعته التي تصرُّ على استقلاليّة التفسير العلمي في علم العمران الخلدوني .

فإلى ايّ حِدٍّ يمكن ان يتمكّن الانحياز من عقلية مطلق انسان ـ حتى الباحثين !

يقول ابن خلدون ، وحسب النص اللابيكي ايضاً :

« والحق الذي ينبغي ان يتقرر لديك انه لا تتم دعوة من الدين والملك الا بوجود شوكة عصبيّة تظهره وتدافع عنه مَنْ يدفعه حتى يتم امرُ الله فيه . وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعيّة التي اريناك هناك » .

فهل هذا تعبير عن صيغة علمانية عقليّة لقانون العصبيّة ؟ من يَقُلْ هذا يغمضْ عينيه عن « حتى يتم امرُ الله فيه » . وماذا يعني الانحياز اذا لم يكن هذا مثلاً عليه ؟ واذا سمحت لنفسك بمثل هذا التصرف اصبح بامكانك ان تبرهن مطلق نظريّة ـ الامر الذي يعني ان برهانك يخسر قيمته العلمية ـ اذ يصبح من صنع يديك مفصّلاً على قياس غاياتك ورغباتك .

وتتردد الاشارة الى المعتقد الديني في المقتبس ذاته ـ مما يدل على انها لا تأتي صدفة :

« فان صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا بان يكون منهم ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبيّة وافية باظهار كلمته وحمل الناس عليها » .

ثلاثة شروط يضعها ابن خلدون للظهور الناجح للمهدي :

اولا : « ان يكون منهم » ، وهذه اشارة الى النسب . وقد اصبح هنا كما ترى ، شرطاً ضرورياً للظهور الناجح للمهدي .

ثانياً ؛ « ويؤلّف الله بين قلوبهم في اتباعه » ، وهذا دليل على التدخل الالهي في التاريخ عامّـة ، وفي هذه المناسبة ، في ترتيب الشروط لنجاح الدعوة الدينية .

ثالثاً ؛ « حتى تتم له شوكة وعصبيّـة » . . .

ومن هذا النص ، واذا فتحت عينيك عليه ، واذا قرأته بجديّة ، يتبينّ ان العصبيّـة ذاتها ، وبالتالي قانون العصبيّـة ، تتطلـب ، كشرط ضروري ، الاعتقـاد الدينـي بان « يؤلف الله بين قلوبهم ، اي قلوب انسابه ، في اتباعـه » وزيادة في التـوكيد على هذا العنصر الديني في مركّـب العصبيّـة تقرأ لابن خلدون :

« وذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب والمطالبة وجمع القلوب والتغلب انما يكون بالعصبيّة واتفاق الأهواء وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه »(1) .

فينبغي ان ياخذ جورج لابيكا هذا المنحنى الخلدوني الديني بعين الاعتبار ـ ومن اراد أَنْ يضعه على الرف لأسباب منهجيّـة او فكرية مهمّة فينبغي ان يدلنا عليها ـ وإلاّ فسقط تفسيره للعصبيّـة العمرانية « مصدراً للقوّة الاجتماعيّـة » او قانوناً يفسّـر ديناميكيّـة الملك دينياً كان ام سياسياً ، نقول وإلا فسقط تفسيره ، أَعْرجاً ، في ورطة التحيز .

VI ـ والتاريخ : مصدر إثبات

وفي إشارة جورج لابيكا الى التاريخ بعض غموض . صح ان ابن خلدون يرجع الى التاريخ . وصح كذلك ان الرجوع الى التاريخ هو جزء لا يتجزأ من عملية البرهان الخلدونيّـة . ولكن هذا الرجوع الخلدوني الى التاريخ ـ وخصوصـاً في مهمته مصـدراً للبينات التي تستند اليها العمليّـة البرهانية الخلـدونية ليسـت ـ وخصوصـاً من الـزاوية المنهجيّة ـ بواضحة كل الوضوح ولا دقيقة كل الدقةّ .

همنا هنا الغموض الجورجلابيكي . « تلك هي العبرة التي يمليها التاريخ والتـي يؤكّـد عليها ابن خلدون باستمرار » . («: Telle est la leçon qu'impose l'histoire et sur laquelle Ibn Khaldoun ne cessera de revenir») .

تبقى « العبرة » كلمة غامضة وكثيرة الإيحاءات(2) . ولهذا السبـب بالـذات تبعـد مستعملها ، وبالتالي قارءَها ، عن جادّة العلميّـة .

ثم ان استعمال أُمثولة كمرادف لمصطلح القانون فيه الكثير من لغة الأدب والشعر

---

(1) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 157

(2) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, (A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture), George Allen and Unwin LTd., London, 1957, pp. 63 ff.

والقليل من لغة العلم .

ولكن المهم ان لا نقع في فخوخ هذه المصطلحات الى حد يشغلنا فيه هذا الوقوع او الاهتمام به عن القضيّـة العلميّـة الهامة بالنسبة لهذا القانون .

والقضيّـة الهامّة هنا هي : هل يقدّم ابن خلدون هذا القانون بنـاءً على البينـات التاريخيّـة التي تسانده ؟ لو فعل ذلك على هذا الأساس لاستقامت موضعة جورج لابيكا في كتابه السياسة والدين عند ابن خلدون .

VII ـ ابن خلدون والمدرسة الاختبارية في المعرفة

وقد سبق منذ برهة ان بيّنا تهافت هذا الرأي لو نسب الى ابن خلدون . ذلك ان ابن خلدون لا يتبناه . بل يتبنى موقفاً لا يكون هذا الرأي سوى جزء منه .

ومن جملـة الميزات البـارزة للطريقـة الخلـدونية في البرهـان تداخـل العقـلانيات والعقائديات فيه ، تداخل الدينيّـات والسوسيولوجيات .

ومن ظاهراته كذلك ما يصح وصفه ، كما سبق وذكرنا ، « ما لا يستقيم بالعلـم يستقيم بغيره »(1) . ومن هنا ربما نجح ابن خلدون في فرض فكره او بعضه على جورج لابيكا بفضل « استمرار ابن خلدون في التوكيد عليها » ! « والتي يؤكد عليها ابن خلدون باستمرار » . «Et sur laquelle Ibn Khaldoun ne cesapra de revenir» .

فالرجـوع المستمـر الى موضوعـه وتكرارهـا ، ليس لهما ، وعلى ما لهما من تأثـير سيكولوجي ، من قيمة علميّـة .

ومتى ضرب صفحاً عن هذه الفـكرة يبقـى في نص جورج لابيكا « التـي يمليهـا التاريخ » «Qu'impose l'histoire» ـ التي يفرضها التاريخ .

وكما « العبرة » كذلك « يمليها » او « يفرضها » . تتألق هذه التعابير شعرياً وأدبيّـاً ، ولكنها علمياً يخفت نورها خفوتاً باهتاً .

المهم في القضيّـة ان ابن خلدون مال الى التاريخ واستخدمـه امثلـة وحججاً ما سمحت له لباقته واطلاعاته ان يستعمله . وقد كان لهـذا الاستعمال حسناتـه العلميّـة والسيكولوجيّـة والدعائية . وما الى ذلك .

ومع هذا وكله يخطىء من يظن ان ابن خلدون اراد ، وعن وعي وسابـق تصـور وتصميم ، ان يركز نظامه الفكري ، وخصوصاً علم العمران ، على ركائز الاختبـاريّـة

---

(1) راجع بحث : « ابن خلدون و « الرئاسة والملك » ؛ من هذه الدراسات .

وحدها الى حدّ يستغني معه ، عن جميع المقتربات المنهجية الأخرى .

وغلطة جورج لابيكا انه لم يتنبه الى هذه الحكمة .

وقد سبق ان اشرنا في مقطع « التجربة والاختبار » مصدراً للعصبيّة ، الى ان ابن خلدون يميل الى اعتبار العصبيّة مفهوماً عقلياً علمانياً تجريبياً محض . والبينة التي يقدّمها لدعم هكذا فكره هي بينة بسيطة . وتكمن قوتها ببساطتها هذه : « وهذا مشاهَدٌ بين الناس » .

5 ـ اقتراح مثير :

لو اكتفى ابن خلدون بهذا الأساس للعصبية ، وبالتالي للمعرفة الانسانية ، ولو وعى جميع ما يترتب على ذلك ، ومارسه في دراسته للعمران، لو فعل ذلك، لكان من روّاد المنهجيّة الاختبارية الحديثة .

ولكنه ، عندها ، هل كان بقي ابن خلدون ؟!

ويبقى من الاقتراحات المثيرة ، علمياً وحضارياً ، ان يحاول احد الدارسين للفكر الخلدوني ان يقوم بهذه المحاولة . عندئذٍ ، ربما ، تتبّين الكثيرات من استنتاجات وملاحظات هذه الدراسات بألقٍ أكثر ووهج !

ابن خلدون وجورج لابيكا
وقانون العصبيّة

1 ـ الموضوع واهمّيته :

يضلّل ابن خلدون جورج لابيكا ومعظم قرائه فيما يتعلّق بقانون العصبيّـة . وذلك لأن اسلوبه في التعبير عن أفكاره فيه شيء من المداوره .

واذا كان هذا التقدير صحيحاً ، فلنتعاون ، نحن وابن خلـدون والقـراء ، على كشلحة حججه بحيث لا نبقي في البرهان سوى المقدّمات الضروريّـة للبرهان ثم خطواته المنطقية ، نتابعها واحدة بعد الأخرى ، متسائلين عن سلامتها وعن ترابطها بما سبقها وما يلحق بها ، ثم الاستنتاج ـ متعرضين لمضامين جميع اقسام هذا البرهان ومتنبهين لما يصح ولما لا يصح استنتاجه منه .

ونختار مثلاً للمعالجة موضوع الفصل السادس من الباب الثالـث من الكتـاب الأول في المقدمة : نعني « في ان الدعوة الدينيّـة من غير عصبيّـة لا تتم » (1) .

لماذا ؟

2 ـ الحجة المنطقيّـة

« وهذا لما قدّمناه من ان كُلّ امر تُحمَلُ عليه الكافّة فلا بُدَّ له من العصبيّة » (2) .

وهذه صيغة مقتضبة لقانون العصبيّة ـ وهذه مقدّمة هامّـة من البرهان الخلدوني . وكانت وحدها كافيةً منطقياً لاثبات موضوعته . اذا كان قانون العصبيّـة « لا يستثني شيئاً من أشياء العمران على لغة جورج لابيكا (3) ، واذا كانت الدعوة الدينية شيئاً عمرانياً ، وهو بالتالي « امر تُحمَل عليه الكافة ؛ لتثبت ، لذلك ، « انه لا بُدَّ له من العصبيّـة » .

ولسبب او لآخر لا يكتفي ابن خلدون بهذه الحجّـة المنطقيّـة المبكّلة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص159 .

(2) المرجع ذاته .

(3) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، مرجع مذكور سابقاً ، ص .

3 ـ الحجّـة الحديثيّـة :

فيتْبِعُها بأُخرى . هذه المرّة من الحديث الصحيح :

« وفي الحديث الصحيح كما مرَّ ما بعث الله نبيّاً إلا في منعةٍ من قومه » .

هذه قديمة على ابن خلدون وعلى قرائه وعلينا ولكنه يذكرها لا للتذكير وحسب بَل ايضاً كمقدّمة لحجة بليغة :

« واذا كان هذا في الأنبياء وهم اولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تُخرَق له العادة في الغلب بغير عصبيّـة » .

والعادة المقصودة هنا هي قانون العصبيّـة .

واذا كان هذا القانون لا يخرق حتى في حال الانبياء الذين هم « أولى الناس بخرق العوائد» ، يقول ابن خلدون ، « فما ظنك بغيرهم » ؟

الاستنتاج ؟ وهو استنتاج سليم ، ان العادة لا تخرق من اجلهم .

وهكذا يثبت ابن خلدون ، ثانية ومن زاوية مغايرة ، موضوعته .

ولسبب ما او لعدّة اسباب لا يكتفي ابن خلدون بنصره المزدوج هذا . فيستنجد بالتاريخ . فهل هو يفعل ذلك عملاً بالمثل العامي . « زيادة الخير خير » . ام لغـايات وهواجس اخرى ؟ .

« وقد وقع هذا لابن قسيّ شيخ الصوفية وصاحب كتاب خلع النعلين في التصوّف . ثار بالاندلس داعياً الى الحق وسمي اصحابه بالمرابطين قبيل دعوة المهدي فاستتب له الأمر قليلاً لشغل لِمْتونَة بما دهمهم من امر الموحدين ولم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه »(1) .

4 ـ العبرة ؟

يقف مقتبسنا هذا في منتصف الطريق التي يريدُنا ابن خلدون ان نقطعها معه . غير ان وقوفنا عند هذا الحد من الحجّـة الخلدونية له حسناته . منها توضيح المفترضات التي يقوم عليها البرهان الخلدوني هذا ـ موضوع هذه الدراسة .

فلو وقف التاريخ عند هذا الحدّ من وصف ابن خلدون لشيخ الصوفيّـة ابن قسّي ؛ لأقر قانون العصبيّـة الخلدونية ، وفي هذه المناسبة بالذات ، باستثناء له . « فاستتب له الأمر » . ولقد كان استتب له الامر بسبب دعوته الى الحق وبدون عصبيّـة .

5 ـ الحق بديل للعصبيّـة (؟)

ولكان بامكاننا وبناءً على هذا المقتبس معطوفاً على مقولة خلدونية اصيلة :

(1) ابن خلدون ، المرجع المذكور ، ص159 .

« والحق لا يقاوَم سلطانه »[1] .

لكان بامكاننا ، نكَـرِّرُ القول ، ان نستنتج ، بان الحقّ ، حسب ابن خلـدون ، يقوم في قضايا العمران ، بمهمّهة العصبيّـة .

ولكان هذا استثناءاً لقانون العصبيّـة .

ولكان هذا اربك ابن خلدون .

ولكن ابن خلدون لا يقف عند هذا الحدّ من الحجّـة . وفيما يلحق منها ما يربك ابن خلدون بالنسبة لموقفه من الحق وينقذ قانون العصبيّـة .

« فإذا ذهب احدٌ من الناس هذا المذهب وكان فيه محقّـاً قصّـر به الانفرادُ عن العصبيّـة فطاح في هوّة الهلاك »[2] .

الاستنتاج ، اذن ، هو ان الحق لا يصح بديلاً للقانون المتعلّـق بالعصبيّـة . ويزكي هذا الاستنتاج ما تبقى من الدلائل في هذا الفصل .

غير ان خلاص قانون العصبيّـة يبقى ، نظرياً على الأقل ، مشكوكاً به . فاستتباب الأمر لشيخ الصوفية ، وان كان قليلاً ، يبقى ذا مغزى : انه يمكن ان يحدث ، ومتـى حصل مثله ، يُهدد هذا الحصول قانون العصبيّـة ـ خصوصاً وان الاسباب التي يقدمها ابن خلدون لحصوله ليست بالأسباب الغريبة او المستحيلة او التي يستبعد حصولها .

فما هي هذه الأسباب ؟

إنشغال لمتونة بما دهمهم من امر الموحدين . هذا سبب .

والسبب الثاني انه «لم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه » .

وعند البحث والتدقيق تنتفي قيمة السبب الثاني ، حجّـة معاكسة لموضوعة ابـن خلدون . ذلك لانها في حال حصولها ، فهي حجة للعصبية . وكذلك في حال غيابها .

يبقى السبب الأول . ولكنـه يكفـي لإثـارة الشـك الواقعـي في شمـوليّـة قانـون العصبيّـة ـ وعلى الأقل تبقى قيمته بانه يكشف مضامين قانون العصبيّـة .

6 ـ العصبيّـة ضرورية :

لنذهب الآن الى حيث يريد ابن خلدون ان يأخذنا :

« فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله اركش وأمكنهم من ثغره وكان أوّل داعية لهم بالأندلس وكانت ثورته تسمّى ثورة المرابطين »[3] .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، ص4 .

(2) المرجع ذاته ، ص159 .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص159 .

ننتهي معه في احضان موضوعته : العصبيّـة ضروريّـة لنجاح الدعوة .

ولكننا على الطريق ، عرجنا ، وبمنطق منعطفات فكره ، على بضعـة مفترضـات تضع العصبيّـة ، وان ضرورية لمطلق نجاح عمراني ، في إطارات فكريّة تحدد اكثر تلك الفعاليّة وشروط نجاحها وشمولية تطبيقها .

والاهم من هذا ـ وخصوصاً بالنسبة لابن خلدون المنظّـر ـ تبيّـن لنا موقفه المرتبك من « الحق » عنصراً فعّالاً في قضايا العمران .

7 ـ الثورة :

ولا ينظر ابن خلدون ـ على ما يظهر ـ بعين الرضى الى الثورة . انه لكثير الشكوك وعميقها بالنسبة الى الثوار .

« ومن هذا الباب احوال الثوّار القائمين بتغيير المنكر من العامّـة والفقهاء ـ فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرُق الدين يذهبون الى القيام على اهل الجور من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله فيكثر اتباعهم والمتلثلثون بهـم من الغوغـاء والـدهماء ويعرّضون انفسهم في ذلك للمهالك . وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين » .

ونرجع ، مرّة اخرى ، لنهجع في حضن العصبيّـة .

ولكننا وعلى الطريق نتعرض الى بعض الارتباكات ـ وخصوصاً في علاقة العصبيّـة بالثورة . ستتبين هذه العلاقة فيما بعد وعن كثب . ولكن يبقى الحكم النهائي في تقرير القيام بها ، كما في نجاحها ، كما في مبـررات الدعـوة اليهـا ، تبقـى جميع هذه الامـور مرتبطة ، ومن الحكمة ان ترتبط ، بقوّة العصبيّـة للقائمين بها .

وهل يقدم او يؤخر في القضيّـة ان يكون هؤلاء من العامة ام من الفقهاء ؟ كلا .

وهل يقدّم او يؤخر في القضيّـة ان يكون هؤلاء مخلصين «في دعوتهم الى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف » ؟ كلا ؛ في نهاية المطاف . أما في وسطة فيختلف(1) الأمر .

وعلى العموم ، يظهر ان ابن خلدون لا يحبّـذ هذه الثـورة : انهـا محكوم عليهـا بالاخفاق دنيوياً ودينيّاً .

ولكن لماذا ؟ مرّة ثانية .

8 ـ الله يقرر الإطار :

جواب ابن خلدون الواقعي واقعي هو بدوره .

« لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم . وانما أمر به حيث تكون القدرة عليه . قال ﷺ : « من

(1) أما كيف يختلف ؟ فيجاب عليه في المقطع التالي : « المحق والمتلبس » .

رأى منكم منكراً فليغيره بيده . فإن لم يستطع فبلسانه . فإن لم يستطع فبقلبه » . وأحوال الملوك والدول راسخة قويّـة لا يزحزحها ويهدم بناءَها إلا المطالبة القويّـة التي من ورائها عصبيّـة القبائل والعشائر كما قدمناه »(1) .

تغيير المنكر واجب(2) ، اذن . تتمظهر الواقعيّـة بكيفية معالجتـه : بطريقـة ذلك التغيير . والمقياس في كيفيّـة هذه الطريقة هو القدرة . باليّد ام باللسان ام بالقلب ؟ يتوقف ذلك على مقدرتك .

هذا هو الإطار العام . ويبقى للثائر حيز من المسؤ وليّـة والتفكير. ولكن ضمن هذا الإطار .

وليس في هذا الموقف ما يدعـو لا الى التسـاؤ ل ولا الى الاستغـراب ولا الى سوء التفسير . اهميته أنه يقرر موقفاً موضحاً ومثبتاً ، مقدّمة لوصفه مرحلة من مراحل التطور الحضاري للمدينة الانسانية ، وبالتالي مقابلته بمراحل اكثر تطوراً وأقرب عصرنه .

9 ـ تطابق الديني والسوسيولوجي :

ننتقل الآن الى موقف آخر من نوع مختلف : النـوع الـذي أسـاءَ الكثيرون من الدارسين فهمه ؛ وبالتالي تفسيره :

« وهكذا كان حال الانبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤ يّـدون من الله بالكون كله لو شاء . لكنه انما أجرى الامور على مستَقّر العادة والله حكيم عليم . (2) »

ومغزى هذا المقتبس ؟

حسب تفكيرنا ـ إنه يطابق بين قوانين علم العمران والعقائديات الدينيّـة . هذا مع التوكيد على ان الديني هو الأساس الاونطولوجي للعمراني .

فإذا اردت ان تدرس علم العمـران على أسـاس انـه علـم مستقـل ، فعليك ان تدرسه ـ هذا اذا شئت ان تبقى مخلصاً للتفكير الخلدوني ـ بصفته التعبير الصحيح لما اراده الله ـ « لكنّـه انما اجرى الأُمور على مستقرّ العادة » .

وان هذا التطابق بحد ذاته هو مسلم من المسلمات الخلدونيّـة وانه ليكون الأساس الأُونطولوجي للحديث الصحيح : « ما بعث الله نبيّاً إلا في منعة من قومه » .

فهل يصح قانون العصبيّـة ، في النظام الخلدوني ، بمعزلٍ عن هذا الأساس ؟

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص159 .

(2) المرجع ذاته .

(3) « ولا تغمضّن عن ظالمٍ رهبة منه او محاباة » « من كتاب طاهر ابن الحسين لابنه » (المرجع ذاته ، ص307) .

وهل يصح ، وبمعزل عن هذا ، صيغة واثباتاً ؟

فإذا صح ، فهذا يعني انك تقدر ، وبالنسبة لهذه القضيّـة بالذات ، ان تفصل بعد جهد جهيد ، بين علم العمران والعقائديات الدينية كما تتمظهر في الفكر الخلدوني .

واذا لم يصح ، بقيت اسطورة استقلال العمران الخلدوني عن العقائديات غـير مسنده .

وعلى الحالين يظل المذهب الجورجلابيكي التالي موقفاً لا يصف ، بدقة ، الفـكر الخلدوني كما يقف على رجليه :

« ... Il met en efait dès le départ Dieu entre parenthéses. » (1) »

« يضع منذ البداية الله بين اهلّـة » (2) .

ولا يقف جورج لابيكا وحيداً في المأزق . يشاركه أكثر من مفكر صرف الجهد الجهيد مستقصياً جهود ابن خلدون العمـرانية . من هؤلاء محسـن مهـدي ، ونـاصيف نصّـار وغيرهما الكثير .

غير ان المهم هنـا هو التعـرّف الى التفـكير الخلدونـي بأكثـر ما يكون من منعطفات فكره وباقرب ما يكون الى الصحّـة لا التعليق على تفصيلات اولئـك الـذين عالجوا هذا التفكير . ولهذا لا نهتـم بالرجـوع الى هؤلاء والى مراجـع اخطائهـم بدقّـة وعلميّـة .

10 ـ المحق والمتلبس :

ويميّـز ابن خلدون بين المحق وبين المتلبس ـ وان كان هذا التمييز غير ذي بال في إطار واقعيته :

« فإذا ذهب احدٌ من الناس هذا المذهب وكان فيه محقّاً قصّـر به الانفراد عن العصبيّـة فطاح في هوّة الهلاك . وأما ان كان من المتلبسين بذلك في طلب الرئاسة فأجدر ان تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك لأنه أمرُ الله لا يتم إلا برضاه واعانته والاخلاص به والنصيحة للمسلمين » (3) .

يستدعي هذا المقتبس ملاحظتين :

---

(1) George Labica, **Politique et Religion Chez Ibn Khaldoun, (Essai sur L'idéologie musulmane), SNED, Alger , 1966, P. 68.**

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص79 .

(3) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص159 -160 .

الاولى ، تدعم المبدأ الذي صححنا موقف جورج لابيكا في المقطع السابق على اساسه . وانه هنا ليذهب الى ابعد مما ذهب اليه بالماضي : « لانه امر الله لا يتم الا برضاه واعانته والاخلاص له والنصيحة للمسلمين » ـ مما يُدُل على ان طلب الرئاسة « لا يتم » ، حسب ابن خلدون ، بالعصبيّة وحدها . بل ، وفضلاً عنها بتوفر ظروف كثيرة ومفترضات منها ، وربما اهمها ، من مُطِلّة هذا البحث ، « اعانة الله » « ورضاه » ـ الامر الذي يوحي باهتمام الله المستديم بقضايا العمران .

امْ اننا نضع على هذه التعابير اهميّة اكثر مما يرضى عنه ابن خلدون ؟

أما الملاحظة الثانية فتدور حول موضوعة هذه المقطوعة : ان ابن خلدون يميّز بين المحق في دعواه وبين المتلبس بها تطاولا او وصولياً ـ حتى وان كانت نهاية الاثنين واحدة : الإخفاق والهلاك .

« وأمثال ذلك كثير . والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبيّة في مثلها . وأما ان كان التلبيس فأحرى ان لا يتم له أمرٌ وأن يبوء باثمه جزاء الظالمين »(1) .

وتبقى لهذا التمييز أهميته النظرية حتى وان لم تسمح واقعية ابن خلدون نفسه باستغلاله الاستغلال الموفق .

11 ـ سوء تفسير :

وبدلاً من ان يحسن استعمال هذا التمييز من قبل دارسي ابن خلدون فقد أساؤا استخدامه :

« انما الحكم حكم سياسي : حاميم مثله مثل الكثيرين غيره ، هو نبي كاذب لأنه لم ينجح . ولا يمكن قول الامر نفسه عن صالح « ولا يرسل الله نبياً الا في منعة من قومه » لذا فإن عقيدة هذه البدع التي يهتم بها بلْ كثيراً ، لا تهم ابن خلدون ؛ « فان لا يكون القرآن البربري سوى تقليد مبتذل لتعاليم الاسلام قام بها بربري لبربر » لا يغير في الأمر شيئاً ؛ فقد يكون كتاب صالح ادنى مستوى فعلاً من كتاب حاميم إلا ان هذا ليس هو المهم في نظر المؤرخ بل ما يهم هو ان احدهم قد نجح في السياسة وان الآخر قد فشل »(2) .

«Il s'agit d'un jugement politique : Hamim comme tant d'autres, est un faux prophéte parce que qu'il n'a pas réussi. On ne peut en dire autant de Çalih.«EtDieu n'envoie pas de Prophéte qui ne dispose pas d'un fort appui ('açabiyya) dans son peuple». C'est pourquoi d'autre part, la dogmartique des ces schismes, à laquelle Bel s'attache tant, importe si peu à Ibn Khaldoun: qu'un Coran berbère ne soit q'une «médiocre imitation des **Prescrip-**

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص161 .

(2) جورج لابيكا ، مرجع مذكور سابقاً ، ص167 . (التوكيدات لنا) .

tions de l'Islam par un Berbère et pour des Berbères»(1)ne change rien à l'affaire; le livre de Çalih était peut-être bien inferieur à celui de Hamim: Ce n'est pas qui compte aux yeux de l'historien mais bien, que l'un ait réussi plotiquement, et que l'autre ait échoué»(2).

تتمظهر في هذه المقطوعة تجنيات ومغالط :

12 ـ الإخفاق والكذب :

ـ واولى هذه المغالط مضمونة القول : « حاميم . . . هو نبي كاذب لأنه لم ينجح » . ويقدّم لهذا القول ، بالقول : « انما الحكم حكم سياسي ». مما يَدُل على ان جورج لابيكا يصور لنا مفهوم ابن خلدون في السياسة . كما في حاميم كما في صحة او عدم صحّة نبوّته . ويرجعنا الكاتب الى المقدمة : فلنرجع الى مراجعه :

« حيث يندّد بالمصلحين الفاشلين »(3) .

. «Où sont fustigés les reformateurs malchanceux »(4) »

« وقد كان لأول هذه المائة خرج بالسوس رَجُلٌ من المتصوفه يُدْعَى التوبذري عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هناك وزعم انه الفاطمي المنتظر تلبيساً على العامّة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدَثان بانتظاره هنالك وأن من ذلك المسجد يكون اصلُ دعوته فتهافتت عليه طوائف من عامّة البربر تهافت الفراش . ثم خشي رؤ ساؤ هم اتساع نطاق الفتنة فدس اليه كبير المصامدة يومئذٍ عُمر السكسيوى مَنْ قتله في فراشه »(5) .

هذا مثل من الامثلة التي يرجعنا الكاتب اليها تحقيقاً لغايته : ان ما يزعمه عن ابن خلدون صحيح .

والمثل الثاني :

« قال وتأكدت الصحبة بيننا في ذلك الطريق فانكشف لي امرهم وانهم انما جاؤ ا من مواطنهم بكربلاء لطلب هذا الأمر وانتحال دعوة الفاطميّ بالمغرب فلما عاين ذلك الرجُل « من اهل البيت من سكان كربلاء »(6) دولة بني مُرَين ويوسف بن يعقوب يومئذٍ مُنازل تلمسان قال لأصحابه ارجعوا فقد ازرى بنا الغلطوليس هذا الوقت وقتنا . وَيُدل هذا القول من هذا الرجل على انه مستبصر في أن الأمر لا

---

(1) A. Bel , La Religion Musulmane en Berberiie, T. I, Paris, 1938, P.171

(2) George Labica, **OP. Cit,** P. 148.

(3) جورج لابيكا ، مرجع مذكور سابقاً ، ص167 ، حاشية رقم71 .

(4) George Lalbica, **Op: Cit.** P. 148, fontnote N°: 73 .

(5) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص161 .

(6) المرجع ذاته ، ص328 .

يتم إلا بالعصبيّـة المكافئة لاهل الوقت . فلما علم أنه غريب في ذلك الوطن ولا شوكة له وأن عصبيّـة بني مُرين لذلك العهد لا يقاومها أحدٌ من اهل المغرب استكان ورجع الى الحق واقصر عن مطامعه »(1) .

ترى من هذين المرجعين ان حكم جورج لابيكا على لسان ابن خلدون ـ ان حاميم . . . هو نبي كاذب لأنه لم ينجح هو حكم فيه الكثير من التجني .

الحكم الصحيح في هذه المناسبة : اي الحكم الذي يعبر عن موقف ابن خلدون هو التالي : « لم ينجح لأنه لم يتمتع بالعصبيّـة التي يستدعيها المقام» .

فالحكم السياسي ، حسب ابن خلدون ، اذكى واقرب الى العلميّـة ممّـا يصوره جورج لابيكا ، وأكثر حذراً واقرب الى الواقعيّـة العلميّـة واصدق .

13 ـ صحّـة العقيدة تقدّم وتؤثر :

وسبق ان اشرنا الى انه هنالك فرق ما بين المحق والمتلبس في إطار هذا البحث .

ثم ، وفضلاً عن ذلك ، ان جورج لابيكا نفسه يقول التالي :

« يقول ابن خلدون في فصول معروفة من الباب الثاني أن طبع العرب هو بحيث « لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينيّـة من نبوّة او ولاية او أثر عظيم من الدين على الجملة (مقدّمة ، ص151 .) (2).

«Or ceci ne va pas sans admettre , en ce qui les (les Arabes) concerne, une psycho-sociologie originale: leur naturel est tel, dit Ibn Khaldoun, dans des textes cèlèbres du chapitre II de la **Muqaddima** que «La souveraintè ne peut leur èchoir que sous un aspect religieux èmanant d'un prophète ou d'un saint ou, d'une manière plus gènèrale, sous une forte influence de la religion» (M.I., 273 sq et Rat., texte 44 p. 97)(3) .

فهل هذا يهم ام لا يهم سياسياً ؟

واذا كان يهم ، كما يؤكده المقتبس المطروح للمناقشة ، أفَلا يصبح حكم جورج لابيكا بالنسبة لتقييمه لأعمال أ . بَلْ(A. Bel) ضرباً من التجني هو الآخر . وانه لتجنٍ مزدوج : يطال ابن خلدون ، مشوّهاً ، كما يطال ا . بَلْ .

14 ـ الاستثناء الكبير : الدين والعصبيّـة والعرب :

ويقودنا هذا البحث ، وبفعل توجيهات جورج لابيكا نفسه ـ وان عن غير قصد طبعاً ـ الى التعرف الى اكبر استثناء لقانون العصبيّـة الذي يصوّغه حاسباً انه يعّـبر التعبير

---

(1) المرجع ذاته ، ص328 -329 .

(2) جورج لابيكا ، مرجع مذكور سابقاً ، ص107 .

(3) Georges Libica, Op. Cit., P. 94, and fodtnote no 61.

الملائم للتفكير الخلدوني . ولما تجد استثناءً ضخماً كهذا لقانون يزعم انه لا يسمح بالاستثناء - « لا يستثني شيئاً » ، تعرف الى اي مدى يتعرض فكر ابن خلدون على يديه .

لنقرأ اولا ابن خلدون :

« في ان العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينيّة من نبوه . . . . . »

« والسبب في ذلك انهم لخلق التوحش الذي فيهم اصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمّة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع اهواؤهم . فإذا كان الدين بالنبوّة او الولاية كان الوازع لهم من انفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم »(1) .

يقول ابن خلدون في هذه المقطوعة ان العصبيّة التي هي الوسيلة الانجح والاقوى لتأسيس الملك لا تتناسب وبداوة العربي . والدين هو العامل الكبير ذو التأثير المُرَجْلج فيما بين تلك الصفات البدوية للعرب وبين العصبيّة . فلولا الدين ، وحسب ابن خلدون ، لما كانت هنالك عصبيّة قادرة على تأسيس الملك لدى العرب . بل لبقيت قبائلهم وعصبياتهم كما عرفتهم الجاهلية - تتبادل الغزو والتقاتل .

من هنا يصبح مهمّاً جدّاً ان تتنبه - كما سبق واشرنا - الى الإطار ، الحضاري والاجتماعي والديني للعصبيّة ؛ وبالتالي ان تتنبه الى جميع تأثيرات هذه الاعتبارات على تكوين العصبيّة ذاتها - حيث ان العصبيّة مركّب معقد تتناوله ، كما يتناول هو بدوره ، أبعاداً تصله بجميع هذه الأطر .

ويبقى مع هذا صحيحاً ان عصبيّة العرب تقف استثناءً كبيراً وضخماً - حاجزاً ، يمنع التواصل الآمن والسالك - بين الفكر الخلدوني كما يتمظهر في المقدّمة وتصويره لنا على الماكينة الجورجلابيكيّة .

15 - خلاصة واستنتاجات :

ننتهي من هذه الدراسة بارتباك خلدوني آخر : بدأنا بدراسة موضوعة هامّة لابن خلدون : في ان الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتم » . وما ان وصلنا الى نهاية هذه الدراسة حتى واجهتنا موضوعة تكاد تكون مناقضة لها : ان العصبيّة العربيّة لا تتم إلا بفضل «دعوة دينية» وذلك في الفصل بموضوع : في ان العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينيّة من نبوّة او ولاية او أثر عظيم من الدين على الجملة » .

فهل تقول ان هذا تناقض في فكر ابن خلدون ؟

يمكن ان تفعل ذلك . ولكنك عندها لا تؤثر على ابن خلدون بشيء . ذلك انه لم يدّعِ أنه « المنظر » بالمعنى الدقيق للمصطلح .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 151 .

ادعى انه جاء بعلـم جديد ! هذا صحيح . ولـكن « قوانـين » ذلك العلـم ليست « بالقوانين » التي سنها على لسانه دارسوه المتعمقون . فإذا سبق واتهمته بالتنـاقض ، فكانك تتهم نفسك بعدم فهمه . واولى خطوات هذا الاتهام تبـدأ بخطـإ لغـوي او اذا فضلت اسمي . كان عليك ان تتفهم ما يقصده ابن خلدون نفسه « بالقانون » .

هذا لا يعني ان ابن خلدون لا يقع هو نفسه ، وبالتالي لا يوقع دارسَهُ الحذر حتى بالارتباكات . لقد كثرت هذه الارتباكات لديه . ونظن ان مصدرها الزيادات التي ادخلها على أثره في اوقات متباعدة حيث يسجل ما يستجد معه دون ان يراجع الكل لكي يرى ما اذا كانت الزيادات تنسجم انسجاماً كلياً مع ما سبق والزم نفسه به فكرياً .

ثم ان البرهـان الخلدونـي هو فصيلـة خاصـة به : تختلـط فيه ـ كما نرى في هذه الدراسـة ـ الاعتبـارات الـدينية والحجـج المنـطقية والاحــداث التــاريخية والحــكم ، والاحاديث ، تختلط جميع هذه الامور بطريقة تجعل من اسلوب ابن خلـدون فريداً من نوعه .

من هنا يصبح فهم ابن خلدون صعباً . ومـن هنـا يصبـح التعبـير عن التفـكير الخلدوني ـ بصحّـة ودقة ـ اصعب من عملية فهمه .

وماذا تقول ، عندئذٍ ، لمن يحاول ان يحدّث تفكير ابن خلدون ؟ « أنه يحتاج الى عبقرية تفوق عبقريته » ! :

الدكتور الجابري

« وطبائع العمران »

1 ـ الإطار العام لموضوع البحث :

يتعرّض الدكتور محمد عابد الجابري لبحث هذا الموضوع ـ وهو موضوع اساسي في الفكر الخلدوني اذ حوله يتمحور « العلم الجديد » الذي كثيراً ما يتباهى باكتشافه ابن خلدون ، علم العمران ـ في معرض بحثه « المشكلة السببيّة » .

« شؤ ون الاجتماع ومسائل الحكم والسياسة ، اذن ، كلها تدرك بالعقل لانها من صميم ميدانه ، ومن ثمّة كان علم العمران ممكناً ، لأن ميدانه هو التجربة بالذات ، اي التعرُّف على طبائع العمران ودراسة عوارضه الذاتيّة وما يحدث له بمقتضى طبعه » .

طبائع ، العمران ومشيئة الله : مشكلة السببيّة

وهنا نصل الى احدى المسائل الشائكة في فكر ابن خلدون ، وهي مسألة اختلفت فيها آراء الباحثين اختلافاً كبيراً ، إنها مشكلة السببيّة . ودون أن ندخل في نقاش وجدال مع هذا الفريق اوذاك ، يمكننا القول بصفةٍ عامّةٍ إن رأي ابن خلدون بصدد هذه المشكلة لا يمكن ان يفهم حقّ الفهم إلاّ بشرطين : اولهما فهم واضح ودقيق لما يعنيه بـ « طبائع العمران » . وثانيهما ، استحضار آراء كبار الأشاعرة في مشكلة السببيّة »[1] .

هذا هو الإطار العام للبحث . وابرز ركائز هذا الإطار ـ الركائز التي سنضطر ، عاجلاً ام آجلاً ، ان نتعرّض لها إما بالاشارة الموضحة وإما بالنقد المصّحح وإما بالنقد الباتر ـ هي التالية :

أ ـ علم العمران ؛ « ومن ثمة كان علم العمران ممكناً » .
ب ـ عقلانية هذا العلم ؛ « كلها تدرك بالعقل لأنها من صميم ميدانه » .
ج ـ مشيئة الله .
د ـ مشكلة السببيّة .

---

(1) محمد عابد الجابري ، **العصبيّة والدولة** ، معالم نظرية خلدونيّة في التاريخ الاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص114 .

هـ ـ رأي الاشاعرة بالسببيّـة ، « استحضار آراء كبار الأشاعرة في مشكلة السببيّـة »

وتبقى معالجتنا لهذه الركائز ، كما للموضوع بالذات ، مقتصرة على ما نراه ضرورياً لفهم فكر ابن خلدون ، لا « على حقيقته » لأن ذلك ابعـد من مطلـق متنـاوَلٍ لمطلـقِ باحـث ، بل باقـرب ما توصلنـا اليه مبـادىء المنهجيّـة المدروسـة وتوجيهـات العلميّـة المسؤ ولة .

ويتبين لنا عن كثب ان هذه المغامرة التفهميّـة لا بُدّ ان تمـر ، عبر معالجة الدكتور الجابـري هذه ، مرور الاستقصـاء الناقـد والتنقيب المتعمّـق . وذلك اعترافـاً لما لهـذه المواضيع من اهميّـة حضـاريّـة ـ الأهميّـة التـي تترجـم ، وان جزئياً ، اهميّـة الفـكر الخلدوني بالنسبة للفكر المعاصر .

2 ـ مبدأ السببيّـة :

أ ـ صيغة المبدأ

لكل سبب مسبّب . لكل معلول علّـة . « والسبب » او « المعلول » هو متغيّـر عام يمكن ان تستبدل به مطلق شيء من أثاث هذا الكون او مطلق فعل !

هذه هي صيغته العامّـة . وقد قال بها معظم المفكرين .

أما صيغة ابن خلدون لهذا المبدأ فهي :

« ان الحوادث في عالم الكائنات سواءً كانت من الذوات او من الافعال البشريّـة او الحيوانيّـة فلا بُدَّ لها من أسباب متقدّمة عليها » . [1]

ب ـ مفترض خلدوني عام

ويظهر من صيغة ابن خلدون لهذا المبدأ انه يعتبره مفترضاً عاماً . انه من المسلّماتُ في علم العمران .

ج ـ مضامينه

يذهب الدكتور الجابري الى ان احد مضامين هذا المبدأ ، حسب ابن خلدون ، هو النفي القاطع للصدفة او الحظ :

« لعل اول ما ينبغي تسجيله هنا ، هو ان ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أيَّ دور للصدفة او الحظ ، سواءً في عالم الذوات ، الطبيعة ، او عالم الأفعال : كل ما حدث ويحدث إلا وله اسباب متقدّمة عليه » [2]

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ،طبعة لجنة البيان العربي . الجزء الثالث ، ص1035 ـ مطلع بحثه في « علم الكلام » . يقتبسها محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص115 .

(2) محمد عابد الجابري ، المرجع ذاته ، ص115 .

ونذهب نحن الى أن هذا « النفي القاطع للصدفة او الحظ » ليس، بحكم الضرورة، من مضامينَ النصِّ الخلدوني لمبدأ السببية .

د ـ معنى « البخت » الخلدوني

ربّما شكك الدكتور الجابري بقوّة نفيه هذا « للنفي الخلدوني القاطع للصدفة والحظ » ففتش عن حجّة تدعم موقفه :

« ويقرر ابن خلدون هذا المعنى في مكان آخر من المقدّمة[1] اذ يؤكّد ان ما نسميّه البخت (الحظ او الصدفة ايضاً) لا يعني غياب الأسباب ، وانما يعني خفاءَها علينا : « وقوع الأشياء عن الأسباب الخفيّة هو معنى البخت »[2] .

هذا يعني أَنَّ ابن خلدون يعرّف البخت او الحظّ او الصدفة بطريقة لا ينتفي معها مبدأ السببيّة .

هـ ـ تقييم

فهل هذا ضربٌ من « التطبيق » الهادف الى عدم الوقوع في التناقض ، وهو لهذا ، وبقدر ما يبقى على الصعيد التعريفي المحض ، ضرب من السطحيّة الفكرية ونوعٌ من التخبط المنهجي ، ام إنه يضرب جذوراً في اعماق الاختبار الانساني ووقائع الطبيعة والحياة فيصبح جزءاً من رؤية صحيحة لقضايا العمران كما تتمثل في الحياة والتاريخ لا كما نرغب في تصويرها إما تغطية لعجزنا عن فهمها وتفسيرها التفسير العلمي الصحيح وإما تعبيراً عن مراهقتنا الفكريّة التي لم تصهرها التجارب بعد ؟!

هذا فيما يتعلّق بالمحاولة الخلدونيّة .

أما فيما يتعلّق بالتفسير الجابري لها فمن الضروري ان نلاحظ ان هنالك معنى للحظ او للبخت او للصدفة ـ بمعاني الانسان العادي وحسب ادراكه لهذه المفاهيم ـ يتماشى ولا يتناقض مع مبدأ السببيّة . إنه بالاحرى يشير الى نوع من تلاقي سلسلتين من الاحداث المستندة الى مبدإ السببيّة .

لنجعل الفكرة واضحة أكثر ، نقدّم مثلاً على ما نعنيه بذلك . ركب اخي الدّراجة وذهب الى السوق ليشتري هديّة لجارته . ومرّت سيّارة من البلدة المجاورة تقصد العاصمة وتسير بسرعة . وعلى المفترق ، حصل التصادم .

تقدر ان تستقصي جميع الأسباب التي سبقت هذا التصادم او اغلبها . ومع هذا ، وفوق هذا وتلك ، يبقى من المقبول ان تصف حدوث هذا التصادم « بالصدفة » او

---

(1) المقدمة ،الجزء الثاني ، ص665 .
(2) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص115 .

« بالبخت » او « بالحظ » .

فاذا كان هذا صحيحاً ، وهو صحيح على مستوى الرجل العادي ، فقد أخطأ الدكتور محمد عابد الجابري بقوله :

« لعلّ أوّل ما ينبغي تسجيله هنا ، هو ان ابن خلدون ينفي بشكل قاطع اي دور للصدفة او للحظ ، سواءٌ في عالم الذوات ، الطبيعة ، او عالم الافعال » . (التوكيد لنا) .

وهل يطال هذا الانتقاد ابن خلدون ايضاً كما يطال محمد الجابري ؟

لسنا ندري !

إنه يطاله ، اذا كان محمد الجابري يعبّر تعبيراً صادقاً عن موقف ابن خلدون في موضوعته هذه . بكلمات ثانية ، اذا كان « يفهم » محمد الجابري فكرة ابن خلدون « على حقيقتها » ! كما يزعم . وذلك لان صيغة ابن خلدون ذاتها لا تتضمن ذلك بحكم الضرورة .

واذا اختلف الأمر ، وظننا انه يختلف ، فلا يطاله .

3 ـ « مستقّر العادة » :

يربط ابن خلدون مبدأ السببيّة « بمستقر العادة » .

وهكذا تكون صيغة مبدأ السببية الكاملة ، حسب ابن خلدون ، كالتالي :

« إن الحوادث في عالم الكائنات سواءٌ كانت من الذوات او من الافعال البشريّة » او الحيوانية فلا بُدَّ لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقّر العادة وعنها يتم كونها [1] » .

أ ـ معنى هذا الربط

يلاحظ الدكتور محمد عابد الجابري هذا الربط وينبّه القاريء اليه [2] .

ويذهب الى انه ذا مغزى كبير :

« ان عبارة « مستقر العادة التي تمم بها ابن خلدون فكرته ، والتي يكررها مراراً ، لها دلالتها العميقة ، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي اليه صاحب المقدّمة . وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببيّة كما طرحها الفلاسفة » [3] .

وهكذا نرى ان لمعنى هذا الربط ، وحسب تفسير الدكتور الجابري على الأقل

---

(1) المقدّمة ، المرجع المذكور سابقاً ، الجزء الثالث ، ص1035 . مطلع البحث « في علم الكلام » يقتبسها محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص115 .

(2) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور ، ص115 .

(3) المرجع ذاته ، ص 119 .

للفكرة الخلدونية ، بُعْدين اثنين على الأقل :

الأول سلبي ، ونعني به رفض فكرة السببيّـة كما طرحها الفلاسفة .

والثاني إيجابي ، ونعني به سَيرْ « ابن خلدون في الاتجاه الاشعري » .

ب ـ الأشاعرة والسببيّـة

وما مغزى ان يسير « ابن خلدون في الإتجاه الأشعري » ؟ على الأقل كما يفهم هذا الأمر محمد عابد الجابري ؟

« ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة ، في أنَّ الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً ، وكل ما هناك هو ان الله اجرى العادة على ان تحدث حوادث معيّـنة عند اقترانها بحوادث أخرى . فالسببيّـة عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأ عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة ، بل هي مجرد عادة ، والعادة هي « عبارة عما يستقر في النفوس من الأمورِ المتكرّرة المعقولة عند الطبائع السليمة »(1) ، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة تعقبها حادثة اخرى عادة ، حكموا بأنهم اذا شاهدوا هذه الحادثة مرّة اخرى ، فإن الحادثة الثانية ستعقبها او ستقترن بها ، ولكن دون تحقق علاقة ضروريّـة بين الاثنين ، وبما هي عادة فإنها تقوم على المشاهدة والتجربة (2) »(3) .

مَغزاه ان السببيّـة ضربٌ من العادة .

هذا بعض من ذلك المغزى .

وبعضه الآخر ؟

ج ـ الفلاسفة والسببيّـة

وبعضَ من مغزاه ان ابن خلدون ، كما الاشاعـرة ، « رفض فكرة السـببيّـة كما طرحها الفلاسفة » .

ولكن كيف طرحها الفلاسفة ؟

« مبدأً عقلياً ضرورياً قبلياً » .

وهذا يعني « تحقق علاقـة ضروريّـة بـين الاثـنـين » : الحادثـة السبب والحادثـة المسبب .

بكلمات مغايرة « ان الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ضروري » ! .

د ـ « العادة »

وما تراها تكون تلك العادة ؟

« هي عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة » .

---

(1) « ذكره سامي النشار في كتابه مناهج البحث لدى مفكري الاسلام ، نقلاً عن التهاوني ص364» .

(2) النشار ، نفس المرجع » .

(3) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص119 .

« وكل ما هناك هو ان الله اجرى العادة على ان تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث اخرى »

« وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها انهم اذا شاهدوا هذه الحادثة تعقبها حادثة اخرى عادةً ، حكموا بأنهم اذا شاهدوا هذه الحادثة مرّة اخرى ، فإن الحادثة الثانية ستعقبها او ستقترن بها » .

هـ ـ هذا النَصّ ونقد هيوم « للسببيّة »

يذكّرُ هذا النصّ ، ولولا تخبطه الفاضح ، بالتحليل الناقد لمبدأ السببيّة ـ التحليل الذي قدّمه ديفيد هيوم(David Hume) .

و ـ التخبُّط الفاضح

وما هو هذا التخبط الفاضح الذي يقع في شركه الدكتور محمد عابد الجابري في عرضه لموقف الاشاعرة ـ الذي هو موقف ابن خلدون ـ من السببيّة كما يعبّر عنه المقتبس المار ذكره ؟

يدور هذا التخبط ، على ما يبدو لنا ، حول طبيعة العادة ! وبالتالي ، حول طبيعة السببيّة : هل هي موضوعيّة ام هل هي ذاتيّة ؟

وواضح ان هذا التمييز المنهجي لم يخطر على بال بالنسبة للجابري ـ اذ لو خطر ، لماحصل التخبط .

والدليل على ذلك انه يتأرجح بين المفهومين للعادة ، للسببيّة ، المفهوم الذاتي والمفهوم الموضوعي :

فهو من جهة ، ومقتفياً لآثار التهاوني على ذمّة سامي النشار ، يقول بأنها ذاتية ، « هي عبارة عمّا يستقرُّ في النفوس من الأمور المتكررة » . فما يستقر في النفوس هو ذاتي على مفهوم العامة « لما يستقرُّ في النفوس . »

وهو من جهة ثانية يؤكد موضوعيتها ، وذاتيتها معاً اذا شئت ، في قوله ؛ « وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤدّاها انهم اذا شاهدوا هذه الحادثة تعقبها حادثة اخرى [في العالم الخارجي موضوعياً] عادةً ، حكموا بأنهم اذا شاهدوا هذه الحادثة مرّة اخرى ، فإن الحادثة الثانية ستعقبها او ستقترن بها » .

وكذلك في المقتبس التالي :

« وبما هي عادة فانها تقوم على المشاهدة والتجربة » .

فهل العادة ، السببيّة ، موضوعيّة ام ذاتيّة ؟

وقبل الفصل في هذه المسألة لا يمكننا استكمال المقابلة المشار إليها بين الأشاعرة ،

بالنسبة لموضوع السببية ، بالاحرى بين موقف الأشاعرة من هذه المسألة كما يعبّر عنه محمد عابد الجابري ، وبين ما قدّمه للفكر الانساني المفكر الانكليزي هيوم .

ز ـ تجريبيّـة العادة ـ السببيّـة

غير أنه من الواضح ، وبعكس ما تقدم من غموض وترجرج ، ان الأشاعرة وابن خلدون يسندون مفهوم العادة هذه ، وبالتالي السببيّـة الى اسباب تجريبيّـة :

« فانها تقوم على المشاهدة والتجربة » .

وتـصح فيها هذه الموضوعة ، موضوعة التجريبيّـة ، بقطع النظر عما اذا كانت موضوعية ام ذاتية .

وقد تكون الاثنتين معاً ـ في عالمين مختلفين : عالـم النفس الانسانية ، وعالـم الطبيعة . واذا سلمنا بذلك اصبح ما يستقر في النفوس انعكاساً لما يجـري في العالـم الخارجي .

وتبقى تلك التجريبيّـة من اهم الميزات التي يختلف بالنسبة لها مفهوم ابن خلدون والأشاعرة عن مفهوم الفلاسفة الذين، بعكس الأشاعرة وابن خلدون ، يفهمون بهـذا المفهوم « مبدأ عقلياً ضرورياً قبلياً » ! .

ح ـ هذه العادة « ومشيئة الله »

غير ان هذه العادة ـ والتي هي بلغة ابن خلدون « قانون عمرانـي » ـ تستنـد الى مشيئة الله . إنهّا لها بُعْدٌ دينيّ . وحسب تعبير محمد الجابري في المقتبس المدروس :

« وكل ما هناك هو ان الله اجرى العادة على ان تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أُخرى »

يستنتج من هذا ، مباشرة ، افتراض خلدوني لا يصـح ان يتناسـاه دارسـو ابـن خلدون بمسؤ ولية .

ط ـ افتراض هام : للعمران بُعدٌ ديني

هذا الافتراض هو أن علم العمران الخلدوني لا يقوم ، حسب ابن خلدون ، على أسس عقليّـة وتجريبيّـة تقدر ان تهمل كل إشارة الى الله ومشيئته .

وقد وقع في شرك هذه الخطيئة اكثر من مفكر دارس للفكر الخلدوني .

ي ـ العادة والقانون العمراني

ويزكي الدكتور محمد عابد الجابري مرادفتنا للعادة والقانون العمراني ، حسب ابن خلدون ، بالتالي :

« هذا هو الموقف الذي يتبناه ابن خلدون من هذه المسألة ، ولكن مع فارق دقيق وهو ان ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرّت « وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان (1) في حين أن قدماء الأشاعرة انما قالوا بـ « فكرة العادة » ليتركوا الباب مفتوحاً (2) أمام الخوارق والمعجزات . » (3)

وانه لمعلوم لدينا ان القانون الخلدوني ليس ، بحكم الضرورة ، القانون الذي يعرفه العلم الحديث ! ولا ندري اذا كان هذا منسجماً مع أخذ ابن خلدون ككل ام لا . ؟ اننا لنا شكوكنا بذلك ولكن هذه قضية ثانية .

وهل يدري الدكتور محمد عابد الجابري أنه بتفسيره ، بهكذا صيغة ، للموقف الذي اتخذه « قدماء الأشاعرة » انما يعرّض هذا الموقف للتهمة المنهجيّة القاسية : انهم يفسرّون تلك المسألة تفسيراً ايديولوجياً ؟

ويبقى السؤ ال الأهم ما اذا كان وصفه لموقفهم هذا وصفاً صحيحاً ودقيقاً ـ المسألة التي لا نبغي الدُخول في بحثها الآن .

4 ـ « طبائع العمران » :

أ ـ افتراض ام موضوعة ؟

ولسنا بأكيدين من ترجمة « تصوّر » في المقتبس التالي : هل المقصود بها موضوعة بالنسبة لابن خلدون ام مفترض ؟ وليس التمييز بين الاثنين بالتمييز المدرسي الكسول . انه ، منهجياً على الأقل ، ذو مفاعيل منهجيّة اسلوبيّة وفكريّة كذلك .

فإذا كان موضوعة ، يطالب ابن خلدون بالبينات التي تدعمها ، واصبح بالتالي محجّة ينتهي عندها البحث أما إذا كان مفترضاً ، فهو بداية للبحث ، ولا يطالب ابن خلدون بتبيان الحجج التي تدعمه .

ولكنه يبقى ، وفي الحالتين ، موضوع تقييم ونقد !

والمقتبس المشار اليه ، ما هو ؟

« لقد تصور ابن خلدون العمران البشري على غرار « طبيعيات » عصره ، فنظر الى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعيّة نظرة واحدة . فكما ان ظوهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرّك الى اسفل والنار تحرق والشمس تنور . . . هي ظواهر تحدث بالطبع ، فكذلك الظواهر الاجتماعيّة ، من ضرورة الاجتماع الى وجود العصبيّة في اهل البادية ، الى كون « الغاية التي تجري اليها العصبيّة هي الملك » . ، الى كون هذا الأخير يستتبع ، ولا بد ، الإنفراد بالمجد . . . كل هذه الظواهر تحدث في العمران ،

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، مرجع مذكور سابقا ، الجزء الثاني ، ص556 .

(2) قابل هذا بما نسميه « التفسير الايديولوجي » .

(3) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقا ، ص120 .

(4) راجع كذلك المرجع ذاته ، ص456 .

« بمقتضى طبعه » ، ليس وقوعها عنه باختيار انما هو بضرورة الوجود » . (المقدّمة) الجزء الثاني ، ص538) [1] .

ب ـ افتراض خلدوني آخر

يتبين ان اعتبار الاجتماعيات من قبل ابن خلدون على غرار « الطبيعيات » هو افتراض خلدوني آخر . لم يكلف ابن خلدون نفسه ان يتساءَل عما اذا هذا التماثل صحيحاً ام لا . لقد سلم منذ البداية بوجوده وصحته .

وتبقى هذه الخطوة المزدوجة من لدُنْ ابن خلدون خطوة جريئة جدّاً .

وبالرغم من أنها ليست بعلميّة ، فقد تبيّن ، عملياً ، ان نتائجها كانت كثيرة الفوائد والاسهامات الحضاريّة .

انها تفترش الأساس لعلم العمران .

ج ـ « طبع وطبيعة »

وكما في مبدأ السببية كذلك في « طبائع العمران » : لا يقوم هذا العلم إلا مستنداً ، حسب التراث الخلدوني وحسب تفكير **المقدّمة** ، على دعامة دينيّة .

« إنَّ فهم فكرة الطبع والطبيعة عند ابن خلدون ضروري لفهم آرائه ونظرياته على الوجه الصحيح :

أ ـ يفرّق الغزالي [2]

1 ـ بين الحركة بالعرض كانتقال الماء داخل الإناء من مكان لآخر بانتقال الإناء . فحركة الماء هنا حركة عرضية .

2 ـ الحركة بالقسر ، والجسم المتحرك بالقسر هو ما كانَ سبب حركته خارجاً عن ذاته كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كانتقال الحجر الى فوق اذا رمي الى فوق ، بخلاف انتقاله الى تحت فهي حركة بالطبع .

3 ـ أما الحركة بالطبع فمعناها ان الجسم المتحرّك بالطبع هو الذي حركته من داخل ذاته ، ولكن هذا لا يعني انه يتحرّك من ذاته لكونه جسماً على وجه واحد ، بل لمعنى يزيد عليه يسمّى ذلك المعنى طبيعة .

ويفرّق الغزالي [3] ايضاً بين الفاعل بالطبع والفاعل بالارادة . فالفعل بالطبع « هو

(1) محمّد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقا ، ص118 .
(2) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص309 -310 .
(3) الغزالي ، معارج القدس ،ص195 .

الفعل الخالي من العلم بالمفعول بل يدخل الأفعال الطبيعيّة في الوجود على سبيل التسخير ، والفاعل بالارادة هو الذي له العلم بمعلولاته ، فإذن هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته » .

[د ـ « التسخير »]

« واذن ، فالذي يهمنا هنا امران اثنان :

1 ـ ان الطبع هو معنى يزيد على ذات الشيء ويسمىّ (طبيعة) ، وهو في نفس الوقت من ذات الشيء لا من خارجه .

2 ـ ان الافعال الطبيعيّة في الوجود تنسب اليه ـ الى الكون ، الى الوجود ، على سبيل **التسخير** . وهذا يعني ان الفعل الصادر عن طبيعة الشيء ، والذي يحدث بالطبع ، ليس مرتبطاً بذلك الشيء ارتباط العلّة بالمعلول ، بل هو ينسب اليه فقط على سبيل التسخير اي تسخير الله لهذا العالم . **ان الفاعل في الحقيقة انما هو الله** . (1) . وهو وحده (عالم بمفعولاته ومخلوقاته) .

ونفس هذا المعنى يؤكده ابن خلدون حتى يقول : « . . . واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث (م16) بما فيه . فكان كلُّه في طاعته وتسخيره . وهذا معنى الاستحقاق المشار اليه في قوله تعالى : « اني جاعل في الارض خليفة » (977 ج3) واذن ، فان :

1 ـ طبائع العمران هي من ذات العمران ، تحدث فيه لا بارادة الناس ، بل (بضرورة الوجود) .

[هـ ـ الحتميّة (الضرورة) والسببيّة]

2 ـ « ان ضرورة الوجود هذه ، او طبائع العمران نفسها ، انما هي كذلك (على سبيل التسخير) وبعبارة اخرى انها هي و (مستقر العادة) شيء واحد (2) . **فهي الكيفيّة التي اجرى بها الله العادة في هذا الكون** (3) .

ب ـ ينتج عن ذلك أن (طبائع العمران) وكذا (عوارضه الذاتية) لا تعني القوانين بالمعنى الحديث . بل تعني فقط الخصائص الملازمة له نتيجة (العادة) او (مستقر العادة) . انها عبارة عن **المشيئة الالهيّة** (4) كما **تتجسّم في حوادث الكون بأسره** . ولذلك كان بالامكان ان تحدث اشياءٌ مخالفة لطبائع العمران بفعل القدرة الالهيّة ، وهي حينئذٍ

---

(1) التوكيد لنا .

(2) ليس هذا بصحيح . ، بالاحرى ليس بدقيق تماما : احدهما صفات لشيء ما او لذات بينما الآخر يصف العلاقات بين هذه الأشياء او ، اذا فضلت ، بين صفات تلك الأشياء !

(3) التوكيد لنا .

(4) التوكيد لنا ايضاً .

(خوارق للعادة) [1] او (معجزات) » [2] .

و ـ استنتاج

وهكذا نرى ، استنتاجاً مما تقدّم ، ان علم العمران الخلدوني يستند ، عبر موضوعة « التسخير » ، الى اسنودة دينيّة اخرى .

« فمستقر العادة » ، وهي مرادف على ما نرى ، « للقانون الخلدوني » تتكيءُ اتكاءاً قوياً وشديداً على « المشيئة الالهيّة » .

ويصح الاعتبار ـ الاستنتاج ذاته بالنسبة « لطبائع العمران » : أنها عبارة عن « المشيئة الالهيّة كما تتجسّم في حوادث الكون بأسره » .

ز ـ الله والعمران

من هنا يتبين ان التفسير العقلاني لعلم العمران الخلدوني يشوّه الفكر الخلدوني بعض الشيء . إنَّهُ يتجاهل خلفياته ـ او بعضها . واهم هذه الخلفيّات التي لا يصح تجاهلها ـ اللهم إلا اذا خفّت لديك تهمة تشويه الفكرة الخلدونيّة ـ اهم هذه الخلفيات اعتبار « طبائع العمران » وبالتالي « قوانينه » تجسيم للمشيئة الالهيّة » !

ولا يبرّر هذا التشويه دافع التحديث للفكر الخلدوني او الرغبة في عصرنته !
ذلك لاننا نعتقد انه بامكان الدارس المدقق ذي الكفاءة ان يعصرن ذلك الفكر الرائد دون ان يقع في فخ تشويهه ـ ولكن ذلك اصعب بكثير من العصرنة مع التشويه ـ أن تعصرن الفكر الخلدوني دون ان تشوهه ـ ذلك هو التحدي الحضاري الذي يواجه مفكري هذا العصر ـ وخصوصاً العرب منهم .

وهذا هو أحد المقاييس التي نطلب ان تحاسَب هذه الدراسات بِمقتضاها وأَنْ تحاكم !

5 ـ ابن خلدون والتقدّم :

يرتبط مفهوم ابن خلدون في طبائع العمران ـ حسب الدكتور الجابري ـ بمفهومه في التقدم .

لقد أشار ابن خلدون حقاً الى أن طبائع العمران تتغيّر :

« هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فإن طبائع العمران هذه ، ليست طبائع جامدة ونهائية ، بل انها تتحرك في مجموعها بفعل طبيعة أخرى عمرانيّة ، « أيضاً هي تبدل الأحوال في الأمم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام . . . . وذلك لأن احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم

---

(1) ويمكنها ايضاً ألا تكون خوارق للعادة ، ذلك لأن الله قد يغير تلك العادة ايضاً لتنسجم معها .

(2) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص454 -456 .

على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والاوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول : سنة الله التي تدخلت في عباده » (المقدمة ، الجزء الأول ، ص339) »(1) .

I ـ مبدأ التغير

أن الأحوال الاجتماعية والتاريخية تتغير وتتبدّل لهو أمر مُشاهد ومعروف . ولقد عبر ابن خلدون عن ذلك بالمقتبس المقتبس .

أما رد ذلك الى « طبيعة اخرى عمرانية ايضاً » فهو زيادة جابريّة على الفكرة الخلدونية . وانها لزيادة غير ذات فائدة .

فهي ، حسب تقديرنا ، فكرة خاطئة ، بمعنى ان ابن خلدون لم يُشرِْ اليها بقدر ما نعرف عن ابن خلدون . واذا كان قد اشار فأين ؟

ثم هي ، فوق ذلك ، ليست بذات فائدة . فهي لا تفسرّ شيئاً . وكل ما يُفسرَّ بواسطتها ، يُفسرُّ بدونها . فالافضل ان يستعمل معها « موسى اوكام » . (Ockkam's Razer) . وهذا يعني ، بالعربي الفصيح ، أنه من الأفضل الاستغناء عنها .

ومن هنا ، فانها تشير ، إما الى سوء فهم من قبل الدكتور محمد عابد الجابري لمفهوم « الطبيعة » الخلدوني ، وإما لضياع في فهمه للفكر الخلدوني ـ خصوصاً منه علم العمران .

II ـ ومبدأ التطور (؟)

وهل يعني التغير بذاته التطور ؟ هل قصد ذلك ابن خلدون ؟

على المستوى الإسمي ، وبحسب مبدأ حريّة اطلاق الاسماء على المسميّات ، يحق لمطلق مفكر ان يرادف بين التطور والتغير . غير ان هذه المرادفة ، قد تقود الى تضليل القارىء . وفي المقتبس التالي نرى إن الجابري نفسه مُضَلّل .

واذا عزا ذلك إلى ابن خلدون ، فقد ارتكب ، بفعلته هذه ، امراً عجباً .

« وهذا المبدأ ، مبدأ التغيّر ، هو نفسه مبدأ التطور ، وهو يعني التقدُّم كما يعني التراجع »(2) .

وهكذا نرى ان الدكتور الجابري في هذا المقتبس القصير ـ والذي لا يعزوه ، ضرورة ، الى ابن خلدون ـ يرتكب خطأين اثنين : يرادف بين « مبدأ التغير » « ومبدأ التطور » هذا في حين يتطلع القاريء بفضل موضوع هذا القسم من بحثه (« تشاؤم ام

(1) محمد عابد الجابري ، مرجع مذكور سابقاً ، ص123 .
(2) المرجع ذاته .

واقعيّة ، مشكلة التقدم »[1]) الى معنى للتطور في اتجاه التقدم ، وبدأ من الانطلاق « بمبدأ التغير » . وهكذا فيخيب أمل قارئه ـ الأمل الذي حرضه هو ؛ ويعود ، وامعاناً في تخييب الظن ، ليقرر ان التطور « يعني التقدم كما يعني التراجع » .

ولسنا نرى مبرّراً لكل هذه المناورة . مغزى هذا اللف والدَّوران ؟ ان التغير = التطور . اذن علاقته بالتقدّم ؟ موضوع هذا المقطع من بحثه ؟

III ـ « القدر « المكتوب » المتسلط »

وتسأل السؤ ال المحرج ذاته في ضوء ما يتبع من بحث :

« وابن خلدون الذي عاش في عصر ابرز سماته الانحطاط والتقهقر « وكانما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة » (المقدّمة ، الجزء الأول ، ص406 .) لم يكن يرى في ذلك عقاباً الهيا ، ولا قدراً « مكتوبا » متسلطاً ، بل انه كان يرى فيه نتيجة تطور حتمي اقتضته طبائع العمران او فرضه سير التاريخ »[2] .

فمتى وضعت بدل « تطور » في هذه المقطوعة مرادفها ، اي تغير ، فبماذا تخرج من هذه المقطوعة ـ خصوصاً فيما يتعلق بموضوعة « التقدم » ؟

يفرض عليك الجابري ههنا ان تراوح مكانك معه !
وبقدر ما تريد ان تتطور بالبحث ، اي ان تتقدم ، بقدر ما يزداد حنقك .

ذلك لانه ينفي « العقاب الالهي » عن تفسير « سمات الإنحطاط والتقهقر » التي سادت عصر ابن خلدون ، يقدّم باليمين ، كعادته في هذا المقطع ، ما يعود ليأخذه بالشمال . فهو يعود مرّة اخرى الى لعبة تحريض الأمل لدى القارىء بشيء ما ، ثم يقضي على هذا الأمل بالمهد او حتى قبل ان يولد !

وتضعك على المستوى ذاته ـ مستوى الحياد بين التقدّم والتراجع ـ موضوعتاه : « نتيجة تطور (اي تغير) حتمي اقتضته طبائع العمران » و « فرضه سير التاريخ » .

تبقى إشارة خاصة تتعلّق « بالقدر المكتوب المتسلط » . ان نفيها هنا ليس بذي علاقة منطقيّة بموضوع البحث ـ او هذا الجزء منه . وكذلك ، لأن تقريرها يخضع لمنطق اللاعلاقة هذه ذاتها .

وتفسير ذلك هو ان افتراض خضوع التاريخ « للقدر المكتوب المتسلط » يمكن ان يفسح المجال إما للتقدم في مسيرة التاريخ كما يمكن ان يفسح المجال للتقهقر والتراجع .

(1) المرجع ذاته ، ص120 .
(2) المرجع ذاته ، ص123 .

IV ـ « الحتمي » والسببي

وتنبغي الإشارة هنا الى ان استخدام « حتمي » في هذا الإطار مضلل تماماً كاستخدام « تطور » .

فبدلاً من « الحتمي » الذي يرتبط بالعلاقة الضروريّة ـ وهو خطأ على مستويين : مستوى عدم صحة نسبته لابن خلدون ومستوى عدم صحّة وصفه للواقع الاجتماعي التاريخي ، لنستعمل « سببي » : اي انه يخضع لقوانين السببيه التي تسيّر امور العمران حسب طبائع العمران .

وعلى غالبية الظن هذا هو ما يعنيه الدكتور الجابري . ولكنه تعثر بالتعبير العلمي عنه .

V ـ « العقاب الالهي »

وتختلف موضوعة « العقاب الالهي » عن موضوعة « القدر المكتوب » المتسلط » في اطار الموضوع المدروس : « التقدم » . ذلك لأن العقاب يوحي بعكس التقدم ، ان لم يكن هذا « العكس » تقهقراً فعلى الأقل هو البقاء على المستوى ذاته من الطلوع على درجات السلّم .

فهي اذن ، موضوعة العقاب الالهي ، ذات علاقة مباشرة ومنطقية بالموضوع . وهي فوق ذلك ذات أثر سلبي بالنسبة للتقدم . انها تميل الى ردعه .

ثم انها من مضامين الفكر الخلدوني الاساسيّة !
وبالتالي فان نفيها ، وبهذا التسرُّع ، لَيثيرُ شكوكاً عميقة .

VI ـ التطور الذاتي

ولا ينفي هذه الشكوك او يقضي عليها الاستنتاج الذي يتوصل اليه الدكتور الجابري والذي يقول « بالتطور » ؛ عفواً ، بالتغير الذاتي للتاريخ !

« فالتطور التاريخي اذن ، تطور ذاتي ، لا دخل لرغبات الناس فيه ، الا حينما تنقلب هذه الرغبات الى ارادات واعية تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة »(1) .

ولكن لماذا ؟
الجواب في متناول الجابري نفسه ـ وهذا مما يثير الدهشة فيزيد الأذيّة الما .

« ان حوادث التاريخ بالنسبة لابن خلدون ، ليست نتيجة جبريّة عمياء ، وإنما هي في جملتها نتيجة ما تقتضيه « طبائع العمران » ، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حريّة البشر الا بمقدار ما

(1) المرجع ذاته ، ص123 .

يتجاهلونها ، ولا تتعارض مع المشيئة الالهيّـة لأنها هي نفسها تجسيم لهذه المشيئة »[1] .

فاذا كانت حوادث التاريخ « نتيجة ما تقتضيه طبائع العمران » ، واذا كانت هذه الطبائع تجسياً للمشيئة الالهيّـة ، فلماذا لا تكون هذه المشيئة جزءاً لا يتجزأ من « التطور الذاتي » للتاريخ ؟

واذا كان هذا التعبير ينطوي على تناقص واضح فإنه نتيجة منطقية صارمة وقاطعة للتفكير الجابري نفسه في هذه القضيّـة .

وعليه ان يتحمل مسؤ ولية هذا التناقض .

ومن جملة تبعات هذه المسؤ وليّـة إثارة الشكوك حول ما اذا كان الدكتور محمد عابد الجابري يصور التصَور الخلدوني « على حقيقته » .؟! او بالاحرى بما هو قريب منه مشابه له !

VII ـ التاريخ والحريّـة الانسانيّـة

ويمر الدكتور الجابري في المقتبسين السابقين على « رغبات الناس » « وإراداتهم » و « حريّـة البشر » . فما هي علاقة ذلك بالتاريخ ؟ وبالتالي « بالتقدم » ؟

نبدأُ « برغبات الناس » . لا دخل لرغبات الناس بالتطور الذاتي للتاريخ حسبه . تُقبل هذه الموضعة بمعنى ان هذه الرغبات ليست بذات تأثيرات فعّالة في التطور التاريخي . غير انها ـ هذه الرغبات ـ تبقى داخلة في إطار التاريخ .

غير انها تقدر ، حسب الدكتـور الجابـري ، ان تصبـح ، تلك الرغبـات ، ذات « دخل » بالتطور التاريخي ـ بتطوره الذاتي .

متى ؟ وكيف ؟

« حينما تنقلب هذه الرغبات ارادات واعية تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة » .

صح ان الارادة رغبة ضعيفة تطورت فقوي ، وعبر هذا التطور ولأسباب متعددة ، عَصَبُها فاصبحت ذات فعالية وتأثير . فمن الطبيعي اذن ان تؤ ثر ، عندها ، « بالتطور » ، عفواً ، بالتغيّر الذاتي للتاريخ » .

ولكن هذا الأمر ، وبحـدّ ذاتـه ، لا يفيد موضوعـة « التقـدّم» . ذلك لأن تلك الارادات ، وبقدر ما تؤ ثر في التاريخ ، قد تدفَعَهُ على معارج التقدم كما وانها قد ترمي به في مزالق التقهقر ومهاويه .

وهذا بالطبع يفترض الاعتقاد بحـرية الانسان . ويجهد الدكتور الجابـري على تقرير ذلك : « هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حريّة البشر الا بمقدار ما يتجاهلونها » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص122 . (التوكيد لنا) .

غير ان صيغة هذا التقرير غير مرضية .

فما معنى أن لا تتنافى طبائع العمران مع حريّـة البشر ؟ إلا بمقدار ما يتجاهلونها ؟ فهل هذا يعني ان معرفة الانسان لطبائع العمران تجعله يسيّـر امورَه بطريقة تنسجم معها وبمقدار ما يتجاهلها يتعثّر مسعاه ويصطدم بحواجزها حيثما وجدت ؟

اذا كان هذا ما يعنيه الدكتور الجابري ، وهو معنى مقبول عادياً ، فإنه يدل على سطحيّـة في مفهوم الحريّـة !؟

صح انه من الواقعيّـة بمكان ان يعـرف الانسـان طبائـع العمـران ليعـرف كيف يتصرف . والاّ صح فيه قول الشاعر :

كناطـح صخـرة يومـاً ليوهنها فما أذاهـا وآلـم قرنـه الوعل

ولكنه ، وحين يعرفها ، يبقى بمقـدوره ، وهـذا هو معنـى الحـرية الاعمـق ، ان يتصدى لها : إما بالتغيير وإما بالتجاوز .

وهذا التصدي يعني « ان تتنافى طبائع العمران وحريّـة البشر » .

ثم ان هذا « التنافي » ـ « التصدي » هو ، وفوق كونه واقعاً تاريخياً ، دافع جوهري من دوافع التقدُّم في معارج الحضارة الإنسانية .

ويبقى هذا الموقف المدقق هو الذي يقاس بالنسبة لأصالته وصحته ومبرراته لا موقف الدكتور الجابري وحسب ، وحتى موقف ابن خلدون ايضاً ، بل وكذلك موقف مطلق مفكر بالنسبة لعلاقة الحريّـة الانسانية بالتاريخ .

VIII ـ مبدأ التقدم

وبالرغم من هذه المزالق يعود الدكتـور الجابـري ليقتـرب من تفسـير قريب جداً للتفسير الصحيح للتقدم ـ وخصوصاً في إطار الفكر الخلدوني الأصيل ، حيث يقول :

« ان ايمان المسلم بتدخل المشيئة الالهيّـة ، معناه، فقط ان كل ما حدث ويحدث مرهون بتوفيق الله . وما دام الله قد ضمن توفيقه للعبد العامل الذي يعد العدّة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به ، فإن مصير الانسان مرهون بمدى استعداده ومثابرته على السعي والعمل ، وعلى مدى معرفته بما تقتضيه طبيعة الأمور »[1] .

فمن الشروط الضروريّـة لتحقيق التقدّم ، حسب هذا المقتبس ، تدخُّل المشيئـة الإلهيّـة ، وجهود الانسان المصممة ، وطبيعة الأمور » .

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور ذاته ، ص122 .

وتبقى هذه الشروط الضرورية بحاجة الى تعديل وبردخه وتصحيح لتصبح كافية لدعم نظرية مُسندة وقويّـة في « التقدم » .

غير انها تتضمن ، ونقول هذا لنربط بحثه بما يقدّمه الدكتور الجابري ، تتضمن نكرر ، موقفاً تفاؤلياً .

وماذا يدعو الى التفاؤلية اكثر مما ان يعتقد الانسان أنَّهُ يحارب في جيش الله ؟

وبالرغم من ذلك يضعه الدكتور الجابري تحت عنوان « تشاؤم ام واقعيّـة ، مشكلة التقُّدم » ـ هذا على ما يظهر ليردَّ فكرة التشاؤميّـة ويكشف خطأها .

وبالرغـم من أننـا نوافقـه على وصف الفـكر الخلدونـي بالـواقعيّـة وعلى رفض التشاؤميّـة فإننا لنا على بعض المواقف التي يتخذها في طريقه الى هذا الهدف المزدوج بعض الملاحظات .

6 ـ « طبائع العمران » والجبريّـة والتشاؤم :

I ـ الجبريّـة و« طبائع العمران »

ويختلف ، في رأي الدكتـورالجابري ، مفهـوم« الجبـريّـة » عن مفهـوم « طبائـع العمران » .

والاختلاف ؟ ما هو ؟

يجيبك عن هذا التساؤل بالتالي :

« ان مفهوم « طبائع العمران » يختلف اختلافاً اساسياً عن مفهوم « الجبريّـة »Fatalism اولا ، من حيث إنها لا تنفي امكانيّـة العلم ، وثانياً من حيث إنها لا تتعارض مع فكرة « التقدُّم » »(1) .

ويتمثَّـل هذا الإختلاف ، على ما يظهر ، في بُعْدَينِ اثنين : الأول يتمحور حول امكانيّـة العلم ، والثاني يدور حول التعارض مع « التقدُّم » .

أ ـ الجبريّـة وإمكانيّـة العلم

يتضمّن قول الدكتور الجابري المدروس في هذا المقطع ان الجبريّـة تنفي امكانية العلم . ولكن علم ماذا ؟

نستنتج جواباً عن هذا التساؤل من القول التالي :

« ان طبائع العمران يمكن معرفتها ؛ وهذه هي بالذات مهمّـة علم العمران . إنّها تفسح للعقل المجال واسعاً ليفهم الماضي والحاضر ويتبيّـن العوامل الفاعلة فيهما »(2) .

(1) الدكتور محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور ذاته ، ص122 .

(2) المرجع ذاته ، ص123 .

الاستنتاج هو ، جواباً عن السؤال المطروح ، امكانية علم الجبريّة ذاتها . فحسب الجابري طبائع العمران يمكن معرفتها والجبريّة لا يمكن معرفتها . وهذا هو بُعْدٌ من بُعْدَيْ الاختلاف بين الجبريّة وبين طبائع العمران ؛ حسبه طبعاً .

غير أن الجبريّة شيء والغيبيّة شيءٌ آخر . والتمييز بين الاثنين يظل من مسؤوليات الكاتب الدقيق الذي يسعى الى تفهُّم افكار مفكر آخر « على حقيقتها » !

ب ـ الجبريّة والتقدم

وكذلك ليس على الجبريّة ، بحكم الضرورة ، ان تتعارض والتقدم . ذلك لأنها لا تتناقض معه بحكم منطقها .

وماذا يفهم الدكتور الجابري « بالجبريّة » ؟

هذا هو جوابه : ـ

« فابن خلدون لم يكن جبرياً يرجع الحوادث كلها الى القضاء والقدر »(1) .

وماذا يمنع « القضاء والقدر » من ان يختارا طريق التقدّم ؟ ليس هنالك من مانع على الاطلاق .

ج ـ استنتاج

وعليه يصبح التمييز الجابري بين الجبريّة وطبائع العمران تمييزاً لا يستند على اسس مقبولة . ولهذا فهو ساقط .

فهل هذا يعني اننا نذهب الى القول بعدم التمييز بينهما ؟ كلا . ثم كلا ـ على الأقل ليس من زاوية هذا المنطلق .

II ـ التشاؤميّة

ولماذا تكون الجبريّة تشاؤميّة ؟

فاذا اتفق ان وجُد إنسان او شعب آمن معاً بالجبريّة والتشاؤمية ـ وهذا أمر ممكن ـ فان مردّ ذلك لقضايا عمليّة أكثر مما هو لمنطق العلاقة بين الاثنين . اذا ما ارتبطت تاريخياً التشاؤمية والجبريّة لدى شعب ما فإن تفسير ذلك الارتباط ينبغي ان يُدرس في إطارٌ ما يتعلق بذلك الشعب من نفسيات ومعتقدات (ومنها ربما الجبرية) وتقاليد وقيم ومفترضات حضارية إلى آخر ما هنالك .

أ ـ التشاؤميّة « والجبريّة في الاسلام »

يذهب الدكتور الجابري ، على ما يظهر مما يلي ، على أن الاسلام والجبرية قد تلازما

---

(1) المرجع ذاته ، ص120 .

تاريخياً :

« وفي الحقيقة ، فإن ما يسمى ب « الجبريّـة في الاسلام » ليس نزعة تشاؤميّـة ، بل هي نزعـة « جبريّـة » فيما يخصُّ الماضي وحده ، الماضي الذي يرى فيه المسلم قدرا مقدّرا لم يعُدْ من الممكن تغييره **لأن الأمور التي حدثت فيه ما كان يمكن لها ان تحدث بغير الشكل الـذي حدثـت به** . أمـا بالنسبـة **للمستقبل فالفكر والانظار معلقة لا بالقضاء والقدر ـ باعتبارهما جبريّـة عمياء** ـ بل بإرادة الله وتوفيقه ، وبوعده للمؤمن العامل ، بالنجاح في الحياة »(1) .

وهاجس الدكتور الجابري هنا ان يذب عن الاسـلام لا الجبـريّـة بل التشـاؤمية وهكذا فهو يقدم مثلاً على ما سبق وذهبنا اليه : بان الجبريّـة ليس عليها ان تكون ، بحكم الضرورة ، تشاؤمية .

هذا ، اذا صدق مذهبه بان هنالك « جبرية في الاسلام » .

وهذه قضيّـة لا نود الدخول في بحثها .

ب ـ الماضي « جبري » والمستقبل لا ؟

ومع هذا ، يبقى المقتبس موضوع هذه المقطوعة غير مقبول علمياً . وذلك لأن فيه مغالطتين سيئَتيْ النتائج والتبعات . وعدا عن ذلك فانهما موضوعتين خاطئتين !

الموضوعة الأولى هي التمييز بين الماضي من التاريخ والمستقبل تمييزاً نوعياً ـ وعلى وجه التخصيص ـ ان الأول يتحكم به « القضاء والقدر باعتبارهما جبريّـةعمياء » بينما ، بالنسبة للمستقبل « فالفكر والانظار معلقة بارادة الله وتوفيقه » .

وهذا التمييز بين العهدين من التاريخ تمييز ساقط بحـكم ان كل مستقبـل هو ، بحكم طبيعته ، ماضي لا محالة ـ اللهم الا اذا حدثت كارثة قضت على الكون وما فيه ومَن فيه ـ وكل ماضٍ كان ، وبحكم طبيعته ، مستقبلا ما .

صح ان انسانا ما يقدر ، بعد ممارسته لاعتقاد ما ـ الاعتقاد بالقضاء والقـدر ـ قد اقتنع لسبب او لآخر بأنه خيب ظنه وأمله فقـرر ، في موقف محاسبـة ، ان يرفض هذا الاعتقاد ويتبنى معتقداً آخر ـ قلِ ، الايمان بالله ـ وفعل ذلك . هذا امر قد يؤثر ، وعلى الغالب وبمقدار ما هو قراره نافذٌ فاعلٌ يكون مؤثـراً ، في مستقبلـه . هذا أمـر مقبـول معقول .

ولكن ان تقسم التاريخ ، كتاريخ ، بين ماضٍ من هذا النوع ومستقبل من ذاك النوع لهو أمر مرفوض ..

---

(1) المرجع ذاته ، ص120 -121 . (التوكيدات لنا) .

ج ـ امكانية تغيير الماضي

ويدعي الدكتور الجابري في هذا المقتبس « ان الماضي لم يَعُدْ من الممكن تغييره » .

هذا صحيح .

ويصح على المسلم كما يصح على غيره من ابناء البشريّة .

ولكن لماذا ؟

وهنا يقع الدكتور الجابري في خطإٍ كبير :

« لأن الامور التي حدثت فيه ما كان يمكن لها ان تحدث بغير الشكل الذي حدثت به » .

هذا تعبير عن نظريّة ميتافيزيكية ندعوها نحن بالحتمية التاريخية . وهي نظرة ، في نظرنا ، خاطئة تماماً . ومآخذنا عليها تختصر باثنتين : الاولى انها ميتافيزيكية وبالتالي خارجة عن نطاق التحقيق العلمي ويصبح لذلك البحث بها مضيعة للوقت ؛ والثانية انها ، بالاحرى ان القائلين بها ، يخلطون بين التفسير السببي والتفسير الحتمي او المنطقي للقضايا التاريخية . الثاني في عرفنا لا ينطبق على منطق العلوم الطبيعية ومنها التاريخ بقدر ما هو علم والأول ، السببي ، هو الوصف الصحيح ولكنه ليس بالحتمي ؛ واذا فضلت لغة الجابري ، على تعاستها ، ليس « بالجبري » .

ثم انها تتضارب مع موقف « المسلم » حسب وصف الدكتور الجابري له بالنسبة للمستقبل . فإذا كان « المسلم » المذكور يؤمن بتغيير احداث التاريخ المستقبليّة ، فهو بحكم هذا الايمان ، ينبغي ان يرفض القول : « ان الامور التي حدثت فيه (في الماضي ، لانه كان مستقبلاً يوماً) ما كان يمكن لها أن تحدث بغير الشكل الذي حدثت به » .

ولكن الدكتور الجابري يقدم ، وان بطريقة مشوشة ، سبباً آخر ـ وهذا هو السبب الصحيح وبالتالي المقبول ، للموضوعة : « ان الماضي لم يَعُدْ من الممكن تغييره » . تقرأ هذا السبب في المقتبس التالي :

« واذا كان المسلم يسلّم بان ما حدث في الماضي كان « قدراً مقدّراً » فإن هذا لا يعني اكثر من أنه لا يمكن تغييره ، إذ لا يمكن رد عجلة التاريخ الى الوراء »(1) .

وتبقى للدكتور الجابري في ملاحظاتنا السابقة ، وخصوصاً فيما يتعلّق منها « بالقدر » ، اشارات تبين له بعض المخارج من اخراجه المشوّش لهذا السبب الصحيح الذي يقدّمه سنداً للموضوعة المقبولة علمياً : « ان الماضي لم يَعُدْ من الممكن تغييره » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص121 -122 .

ويصح التوجيه ذاته بما سبق وقلناه فيما يتعلّق « بالله » .

د ـ افتراض هام : مستقبلي

نقول ان هذه الموضوعة مقبولة علميا ، وينبغي ان نزيد : « في إطار معارفنا المتعارف عليها في عصرنا الحاضر » .

هذا لنبين مدى انفتاحيتنا على امكانيّة تقدّم العلم والحضارة الانسانية في المستقبل . فرب تقدّم في التكنولوجيا المستقبلية للبشرية خولت الانسان ، وبناءً على ما يتحقق مما يرافقها ، انسان ذلك العصر المستقبلي ان يصبح قادراً على تغيير الماضي ـ كلاّ او بعضا .

نحن لا نقول ان ذلك سيحدث . ولكنه من الممكن ان يحدث . وإذا حدث فنحن مهيئون لاستقباله على الرحب والسعة .ـ

عندها ، وعندها فقط نرفض الموضوعة المدروسة . ولكنها ، وحتى ذلك الحين ، تبقى موضوعة مقبولة علمياً ومنهجياً !

III ـ لماذا التشاؤميّة ؟

أ ـ سوء ظن : فهل هو في محله ؟

نُدْفَعُ الى التساؤ ل : لماذا الاشارة الى التشاؤ ميّة ؟

وتساؤ لنا يوحيه ما سبق وقررناه من ان الدكتور الجابري ، ولعدم تركيزه حيث يصح التركيز في الابحاث العلمية ، اي على التفتيش عن صحّة او عدم صحّة الموضوعات المطروحة للدرس ، يتيه احياناً ضالا طريقه .

ولكن ماذا يقول هو جوابا عن تساؤ لنا ؟

« ومهما يكن الأمر فإن موقف ابن خلدون من هذه المسألة ، مسألة طبائع العمران يدفع بالباحث الى التساؤ ل عما اذا كان صاحب المقدّمة ذا نزعةٍ تشاؤ مية وفعلاً فإن كثيراً من الباحثين وعلى رأسهم كاسطون بوتول أكدوا هذه النزعة بقوّة » .

جوابه اذاً هو ان بعض دارسي ابن خلدون قد تطرقوا الى هذه المسألة .

هب ان هذا كان صحيحاً فهل ينبغي ان يرد الكاتب على كل ما يثيره الدارسون ؟

وماذا لو كانوا تائهين هم انفسهم . فهل على الكاتب ان يستدرج بهذه الطريقة السهلة فيتيه هو مع التائهين ؟

---

(1) المرجع ذاته ، ص120 .

أم هنالك دوافع اخرى ؟ وربما إيديولوجية ؟ عندها يخسر البحث قيمته العلمية ويتخبط في مستنقعات التفسيرات الايديولوجيّة . وعلى ما لهذه التفسيرات من قيم غير علمية فانها في إطار البحث العلمي تبقى من مشوهاته !

ب ـ غاستون بوتول ومحمد عابد الجابري

وبعد التدقيق ، وان يكن تدقيقاً قصيراً وعابراً ، يتبين ان غاستون بوتول لم يكن ضائعاً فيما أشار اليه بل ترجمة الدكتور محمد عابد الجابري لتلك الإشارة كانت .

لو سألت الدكتور الجابري وما هو الذي يجعلك تعتقد ان « كاسطون بوتول قد أكد هذه النزعة بقوة ـ اي النزعة التشاؤمية » ؟ لأجابك .

« يرى بوتول ان « النزعة الجبريّة Fatalisme تبدو واضحة في كل صفحة من صفحات المقدمة » انظر :

. Bouthoul (G): Ibn Khaldoun: Sa Philosoplie Sociale, Paris, 1930. » (1)

من الواضح ان بوتول يشير الى الجبريّة لا إلى التشاؤميّة .
يبقى الربط بين الاثنتين من مسؤوليّات الدكتور الجابري نفسه .
وسبقت لنا مناسبات ، وفي هذه الدراسة بالذات ، تناولنا فيها هذه الموضوعة .

IV ـ محمد أسد (Leopold Weiss)

وتختلف قصّة محمد اسد مع محمد عابد الجابري بعض الشيء عن قصّة غاستون بوتول معه .

لقد كان محمد اسد اقوى تأثيراً واسوأ معاً من غاستون بوتول على الجابري .

ودعما لهذه الموضوعة نقتبس المقطوعة التالية التي يقتبسها ، وبشغفٍ محبّذ على ما يظهر ، محمد عابد الجابري :

« يقول الاستاذ محمد أسد . . . « هذا الاذعان في الروح الاسلاميّة لثبات الماضي وعدم إمكان تبدُّله ـ التسليم بأن كل ما حدث كان لا بُدَّ ان يحدث بهذه الطريقة عينها ، وأنه لم يكن ممكناً ان يحدث بأيّة طريقة اخرى ـ كثيراً ما يحسبه الغربيون خطأ قدرية [الأولى ان يقول جبريّة] (فطرية) في الاستشراق الإسلامي . ولكن إذعان المسلم للقدر يتعلّق بالماضي وليس بالمستقبل ، وإنه ليس رفضاً للعمل والأمل والتحسين ، بل رفض لاعتبار الواقع الماضي « أيّ شيء سوى شيء من صنع الله » (2)(3) »

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص120 ، حاشية رقم 2 .

(2) محمد أسد (الأسم العربي للمستشرق الالماني Leopold Weiss) ، الطريق الى مكّة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1956 ، ص198 .

(3) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص121 حاشية رقم (X) .

وهكذا نرى ان الاخطاء التي آخذنا عليها،(1)، لعدم صحتها، الدكتور محمد عابد الجابري مصدرها هذا المقتبس بالذات.

وكيف يكون «جبرياً»، «قدرا مقدّراً» وحسب الدكتور الجابري نفسه، وبالتالي يوصف، وحسب ترجمته الخاصة ايضاً «بالتشاؤمية» وهو «شيء من صنع الله»؟ انه لأمر يدعو الى الدهشة حقاً؟!

7 ـ حيرة الدكتور محمد عابد الجابري تَحيّرَ !

ويقترب الدكتور الجابري، لكن ليس اقتراباً كاملا، من الصواب في ما يلي:

«على انه يجب ان لا نبالغ في الفصل بين «جبرية» الماضي «وحريّة» الحاضر والمستقبل في الاستشراف الاسلامي. إن القول بأن الماضي لم يكن «اي شيء سوى شيءٍ من صنع الله» لا يعني الغاء دور اولئك الذي [الذين] عاشوا فيه، ولا اسقاط المسؤولية، عنهم، وإلا لانطبق هذا ايضاً على المستقبل باعتباره «الماضي» الذي سيكون. إن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الانسان وتوفيق من جانب الله، سواء كان الأمر يتعلّق بالماضي او الحاضر او المستقبل»(2).

I ـ مبدآن عامان

يضع الدكتور الجابري في هذا المقتبس اصبعه على مبدأين عامين، لو تنبه لهما التَنبُّه الكافي، لوفرا عليه السقوط في كثير من المطبّات السابقة.

أ ـ المبدأ الأول: «المستقبل هو «الماضي» الذي سيكون»

هذا مبدأٌ عام. وصحته واضحة. واعتباره صحيحاً هو من منطلقات التفكير التاريخي السليم.

غير ان الدكتور الجابري قد تناساه على ما يظهر تحت تأثير محمد أسد ـ او لأسباب اخرى. وليته لم يقع تحت هذا التأثير المسيء الى كرامة العلم والعلميّة.

ب ـ المبدأ الثاني: «سواء كان الأمر يتعلّق بالماضي او الحاضر او المستقبل»

وهذا مبدأ عام ايضا ـ او بامكانه ان يكون. ذلك لأنه اذا لم يكن، فالأسباب الداعية لذلك لا تتعلق باستمرارية التاريخ ـ ونوعيته ـ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، بل تتعلّق بقضايا اخرى كالظروف السائدة وتصاميم الناس وغير ذلك مما له علاقة بتبدّل الاحوال على مرّ الزمان.

---

(1) هذه الدراسة، المقطع 6 و 11، أ، و ب.

(2) المرجع ذاته، ص121.

II ـ حيرة محيّـرة

ولماذا يريد الدكتور الجابري ان لا « يبالغ في الفصـل » بـين « جبـريّـة » الماضي « وحرية » الحاضر والمستقبل ؟ ـ خصوصاً وهو يعرف مبدأين اثنين ـ على الأقل ـ تنبهان الى خطإ هذا الفصل ؟!

انها لقضيّـة تحير .

وماذا تعني هنا المبالغة في الفصل ؟ـ خصوصاً بحيث يكون الفصل مقبولاً والمبالغة فيه مرفوضة ؟ علمياً ؟!

ونشدد هنا ، أيضاً وأيضاً ، على « العلميًّا »

وذلك لأنك لو قرأت الدكتور الجابري بدقة ـ وخصوصاً قوله « وإلاّ لانطبق هذا ايضاً على المستقبل » لعرفت انه لا تهمّـه هنا صحّـة الموقف او خطأه بل انقاذ موقف اخر ـ وبقطع النظر عن صحته او خطئه ـ اتفق ان تبناه .

هذه هي ، ومزدوجة ، الخطيئة الايديولوجية ـ خطيئة التفسير الايديولوجي !

III ـ « جوهر المسألة »

ينتهي الدكتور الجابري في هذا المقتبس الى جوهر المسألة . فما هو ؟

« ان جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الانسان وتوفيق من جانب الله ، سواءً كان الأمر يتعلّـق بالماضي او الحاضر او المستقبل » .

واذا كان هذا هو جوهر المسألة ، فلماذا الفصل بين « جبرية » الماضي و « حرية » الحاضر والمستقبل ؟

الا يبدو هذا الفصل من هذه الزاوية عمليّـة مفتعلة ؟ ام هي استدراج من قبـل ضائع أَوْقعت ضائعاً ؟

ام هي نتيجة لشائبة ادهى ومعصية فكريّـة اقوى وأكثر تشبثاً بذهنيّـة المؤلف ؟

وبقطع النظر عن اسباب هذه العملية والدوافع اليها تبقى ، على كل حال ، دليلنا على صحة موضوعتنا « تحيرُّ المؤلف المحير » ـ أو اذا فضلت ـ بعض ذلك الدليل !

8 ـ « العبرة » :

I ـ أية عبرة ؟

غير أن جوهر المسألة كما عُرض ـ وبقطع النظـر عن جميع ما يفتـح صدره له من انتقادات ـ يظل منسجماً مع العبرة التي يريد الجابري أن يستخلصها من دراسة التاريخ .

فعلى الجواب من اية عبره يصح ان تنطبق ، حسب التفكير الجابري ، صفة التاريخية . العبرة التاريخيّة .

فما هي ؟

« وهذا في نظرنا (أن طبائع العمران « تفسح للعقل المجال واسعاليفهم الماضي والحاضر ويتبيّن العوامل الفاعلة فيهما) ، جانب ايجابي مهم في فكر ابن خلدون ـ ذلك لان « العبرة » التي نحن مطالبون باستخلاصها من الماضي ، ليست عبرة سلبيّة (فكرة الزوال والفناء ومن ثمة الانكماش والعزوف عن الدنيا) ؛ بل هي عبرة إيجابيّة ، بمعنى ان فهم الماضي من خلال طبائع العمران سيمكننا من العمل بصورة احسن من اجل الحاضر والمستقبل ، عملا منظماً ينطلق من حقائق الواقع ليدخل في حسابه « الممكن والممتنع »(1) .

ان جوهر المسألة ، كما سبق وضعها ، ينسجم نقول مع هذه العبرة ـ على ضحالتها ـ غير ان صيغة الفكرة تدل على ذهنيّة لم تتعمق التعمق الكافي في اصول البحث العلمي والمنهجيّة المدروسة على ضوء مطالب العلم .

تكشف هذا العيب في هذه الحجّة كلمتان اثنتان . الاولى نحن مطالبون او « مطالبون » والثانية « باستخلاصها » .

فمن هو الذي ، او من هم الذين يطالبوننا ، بذلك ؟

وهل الاستخلاص عملية اختبارية انتقائية تخضع لمزاج المطالب ؟

مَعاً تعني الكلمتان ان عمليّة البحث والاستقصاء ـ وعلى ما لها من قواعد واصول ـ تبقى رهناً بما سبق وخُطط له من قبل الدارسين كما « المطالبين » كما من قبل من خطط لهم ، المطالِبين ؟

وهذا ، ايضاً وايضاً ، انزلاق في مهاوي التفسير الايديولوجي للتاريخ .

ان للبحث العلمي الموضوعي والاستقصاء المنهجي قواعدهما واسسهما المدروسة ـ المدروسة في ضوء التوصل نهائياً ـ او مرحلياً ـ الى الحقيقة . وكل طالب علم وحقيقة عليه ان يتقيد بها تقيداً صارماً . واذا لم يفعل شوّه دراسته وخفف من وزنها العلمي .

والاستنتاج تقرره هذه الاسس وتلك القواعد سلبياً كان ام ايجابياً . فنحن اذن كبحّاثة علماء لسنا « بمطالبينَ باستخلاص » الجوانب الايجابيّة . علينا ان نقول الحقيقة المستخلصة بناء على دراسة الوقائع والقضايا ذات العلاقة في ظل تحكم تلك القواعد والاسس بتفكيرنا ودرجات تقدم البحث لا ان ننحاز لا مع السلبيات ولا مع الايجابيات .

(1) المرجع ذاته ، ص123 .

ويبقى لتحويل الجوانب السلبيّة - اذا ما بينت الدراسة المسؤولة أن الاستخلاصات سلبية - يبقى لتحويل هذه السلبيات إلى ايجابيّات منطقه المبرر والعلمي ايضاً . ولكن هذه قضيّة ثانية مختلفة عن الاولى - وان كانت ذات صلة بها .

II - تزكية

وهل يحاكَمُ مفكِّرٌ ، رُبّ قائل متحذلق قال، هل يُحاكَمُ مفكر على كلمة أوْ كلمتين، فيدان من اجلهما ؟

نجيب : طبعاً - خصوصاً اذا كشفت تلك الكلمة او تلك الكلمتان ذهنيّة معينة او خطأ عميق الجذور وذا اهمية تذكر .

ولكي نبّين اهميّة انتقاد الكلمتين السابق ذكرهما نقتبس مقطوعة اخرى من « مقدّمة » **العصبيّة والدولة** تتبدّى فيها الذهنيّة التي يؤاخذ عليها كل باحث علمي :

« ان عقلانيّة ابن خلدون على الرغم من ايمانه بالنبّوة والوحي ، ذات جوانب ايجابيّة هامّة - لقد انتقد العقل واعلن عن « إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » ، ولكنه لم ينحَ منحى الغزالي الذي أقام المعرفة الصوفيّة مقام المعرفة العقليّة ، وأحلّ التصوُّف محل النظر العقلي ، ولم يسلك مسلك ابن تيميّة الذي هدم المنطق لحساب نزعة حسيّة مفرطة ، ورفض التأويل العقلي لحساب تمسّكٍ بالنَص شديد . كلا ، ابن خلدون حين اعلن ان البحث في ما وراء الطبيعة لا يجدي ، عمل في نفس الوقت على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان « الطبيعة » ، ميدان العمران الأرحْب »[1] .

وهل « توسيع دائرة عمل العقل » عمليّة مناطة ، بالدرجة الاولى ، بتقرير خلدوني ؟ - بمعنى انه لو اراد تضييقها ايضاً لكان له الحق في ذلك ؟ هذا ما توحي به لغة المقطوعة عامّة والتعبير المركز عليه خاصة . وهذا خطأ كبير وفادح لا يصح ان يمرَّر لمن يتحمل مسؤولية تكوين عقليات النشء الجديد وتوجيه ذهنياته وتقاليده الفكرية وعاداته المنهجيّة .

9 - استخلاصات وعِبَر :

وما هي الاستخلاصات والعبر التي يصح اعتمادُها نتيجةً لهذه الدراسة ؟ إنها لكثيرة . ولكننا سنقتصر على المهم منها .

I - العبرة الأولى : « الحتميّة » و« الجبريّة » و« السببية العمرانية »

يصح التمييز على ما يظهر - ولأسباب منهجيّة تدقيقية على الأقل ، إن لم يكن لأسباب أهم واعظم - بين الجبريّة والحتميّة والسببية - هذا بوجه عام . ولما كنا ندرس

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور ، ذاته ، ص126 .

ابن خلدون فلا بأس ان نركز على فصيلة وحسب من السببية نعني فصيلة السببيّة العمرانيّة .

أ ـ « الجبريّة »

ليس من سبب مهم يدفعنا الى رفض ما فهم الدكتور الجابري بالجبريّة أيْ « قدراً مقدّراً » .

على أن هذا « القدر المقدّر » ليس من الضروري ان يكون « اعمى » !

ثم إن صفته الجوهريّة هي تضارُبُهُ التضارب القاطع مع حريّة الإنسان في التصرُّف وبالتالي في التأثير ـ او على الأقلّ ـ في محاولة التأثير على مسيرة التاريخ !

ب ـ « السببيّة »

ويختلف الأمرُ بعض الشيء مع « السببيّة » وبالتالي « السببيّة العمرانيّة » . وهي علاقة تنبني عليها جميع العلوم الاختباريّة التجربيّة .

وهي كالجبريّة علاقة موضوعية بين الأشياء والعلاقات القائمة في الكون والطبيعة . ولكنها تختلف مع الجبريّة بأنها **لا تتطلب القضاء على الحرّية الإنسانية** . بل تقدر ان تتعايش معها . وبامكان الانسان ، عبر المعرفة الاصيلة ، تسخير هذه السببيّة ، وخصوصاً عبر القوانين التي تستتبعها معرفتها ـ وعلى الخصوص الأخص في إطار العلم ـ لمصلحته وتحقيقاً لغاياته واهدافه .

وكثيرون هم الذين شاؤا ، في تاريخ تطور الحضارة الإنسانية الحديثة ، ان يطلقوا على هذا النوع من العلاقات بين الأشياء والحوادث في الكون والطبيعة اسم « الحتميّة » . ولكننا ـ وعلى الرغم من اعترافنا بحقهم باطلاق الإسم الذي يريدون عليها ـ نفضل ان نحتفظ « بالحتمية » لوصف علاقة أخرى ـ علاقة لا نجد لها تطبيقات عمليّة في دوائر العلوم التجريبية الاختباريّة . ولهذا فإننا ننفي مغزويّة هذا المفهوم « « الحتميّة » في ميادين تلك العلوم .

ج ـ « الحتميّة »

يتطرق الدكتور الجابري الى طرح الفلاسفة لفكرة السببيّة : اي ، مبدأ عقلياً ضرورياً وقبلياً » .

وهذه علاقة موضوعيّة ايضاً « كالجبرّية » ، لو صحّت ، « وكالسببيّة » ـ وهي مفترض مهم تقوم بالاستناد اليه جميع العلوم التجريبية . غير ان موضوعيتها تختلف عن موضوعيّة السببيّة . ان موضوعيتها مرتبطة بالرموز والكلمات والاشكال في الحقول

المنطقيّـة . اذ على أساس هذه الرموز وعلاقاتها بعضها ببعض يضطر العقل المتعقل ان يحكم بصحّة او بخطإ الإستنتاج الذي يتوصل اليه الباحث المنطلق من مقدّمات معطاة او مُسَلَّم بها .

ومن أهم النتائج التابعة لهذا التمييز بين الموضوعيّتين ان هذه الأخيرة ، ولأسباب شرحت في غير مناسبة ، تؤدّي الى نظريات أكيدة ونهائية . أما موضوعية السببيّة وبالتالي السببية العمرانية فهي - على افضل الحالات ، الأساس الأقوى لنظـريّات لا تتصف ولا يصح ان تتصف ، ومهما بلغت درجة التحقق من صحتها ، « بالأكيدة » او « بالنهائية » !

وهـذا هو شرط « الحتميّـة » بمعناهـا المفضـل لدينـا . ولما كان توفـره في العلــوم الاختبارية والتجريبية غير متوفر - وذلك لأسباب شرحت ايضاً في مناسبات اكثر مناسبة - فاصبح من المطنقي ، اي من الضروري ، ان نستغني في هذه العلوم عن « الحتمية » .

وليست هذه بالخسارة الكبيرة - وحتى انها ليست بالخسارة الصغيرة ايضاً . لماذا ؟ لانه يحل محلها ، ويقوم بجميع مهماتها على خير قيام ، مفهوم اصح واقوى : «السببيّة».

ثم إن لهذا مردود ايجابي : يساعدنا على الـدقّـة في تفكيرنـا وبالتـالي على تحـاشي الضياع والسطحيّـة !؟

II - العبرة الثانية : « مستقر العادة » و« والقانون الخلدوني »

ونستخلص مما تقدم عبرةً ثانية .

ليس هنالك من فرق مهم يُذكر - وحسب التفكير الخلدونـي بقـدر ما نقـدر على فهمه - بين « مستقر العادة » وبين « القانون العمراني » .

وهكذا فبامكان الـدارس المحقـق ، وحيث تـتـراءى إفـادة من ذلك ، ان يرادف بينهما .

III - العبرة الثالثة : الأساس الديني لعلم العمران

ويلفت نظرنا ، استنتاجاً ، مُفْتَرضَ هام جداً ، بالنسبة للتفكير الخلدوني وبالنسبة للدراسات الخلدونية الحديثة ايضاً - وهذا المفترض الهام ، ماذا يكون ؟

ان علم العمران لدى ابن خلدون ليس علماً عقلياً صرف ؛ وبكلمات ثانية ، ليس بالعلم العلماني . وبكلمات ثانية : لا يمكن ان يُستغنى عن الله ومشيئة الله في دراسة علم العمران الخلدوني .

ويبقى مفهوم « التسخير » بينةً واحدة وحسب من مجموعة من البيّنات التي تدعم

هذه الموضوعة . وقد كثرت الإشارات ، وفي هذه الدراسة بالذّات ، الى بعض تلك البيّنات .

أ ـ عقلانية علم العمران في الميزان

كُثُــرٌ هم المفكّرون المعاصرُون الذين يذهبون ، ومذهبهم هذا مذهب لم يُسند إسَناداً قويا كما سنبيّن ، الى ان علم العمران الخلدوني هو علم علماني : يقدر ان يستغني عن الدين في مقوماته الاساسيّـة وفي صيغة قوانينه .

من هؤ لاء ، بل اكثرهم حماساً لهذه الموضوعة ، جورج لابيكا . فهو يقول :

« وحيث ان موقف ابن خلدون العام يُعتبر عقلانياً صريحاً ، فقد تساءَلنا ماذا يحل بهذا الموقف على صعيد ملاحظة الظاهرات الدينية .

لماذا مثل هذا التساؤ ل ؟ـ لأن ابن خلدون يطمح الى تأسيس علم شمولي يمكن ان يحمل اسم تاريخ اوسوسيولوجيا او انتروبولوجيا »(1) .

«C'est ainsi que l'attitude générale d'Ibn Khaldoun étant référable à un rationalisme nettement affirmer, nous nous somme demandé ce qu'il en était de cette attitude au niveau de l'observation des phenomènes religieux.

Pourquoi une telle question? Parce qu'Ibn Khaldoun a l'ambition de jeter les bases d'une science globale, que l'on peut nommer histoire, sociologie, ou anthropologie...»(2).

أن عقلانية ابن خلدون « صلبة ومتزنة تخترق المؤّلَف بمجمله » حسـب قول ر . يرنشفيك(3) لهي موضوعة مقبولةٌ ، صحيحةً ، تصف الفكر الخلدوني بصدق واخلاص ـ على مستوى معيّـن وإلى مدى معين !

وأن يكون الموقف الأبنخلدوني « موقفاً علمياً حقاً » لهي موضوعة ثانية يمـكن ان تقبل وصفاً صحيحاً للمـوقف الخلدونـي ـ خصوصـاً اذا علمنـا ان « العلـم » درجـات ومستويات .

ولكن ان تترجم هذه المقولات الصحيحة الى مقولة مخطئة ـ كان يذهب القائلون

---

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي و د . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص12 .

(2) George Labica, **Politique et** Religion Chez **Ibn Khaldoun,** (Essai sur l'ideologie musulmane), Etudes et documents. SNED, Aloger, 1968. P. P. 5- 6.

(3) يقتبسها جورج لابيكا ، المرجعان المذكوران ذاتهما ، ص12 حاشية رقم2 وص5 حاشية رقم2 .

بها ـ الى أن علم العمران الخلدوني علماً عقلانياً محض او علماً علمانياً يقدر ان يستغني ، او انه بالاحرى يستغني ،عن الاسس الـدينيّة ويقف مستقـلاً كامـلاً قائماً بذاتـه ، فهـذه موضوعة لا يقبل بها مَنْ يصر على التعرف الى الفكر الخلدوني باقصى ما يقترب من هذا الفكر من درجات الدقة والعلميّـة .

وتبقى هذه الموضوعة قابلة للأخذ والـردّ بقـدر ما تعـزى الى المفـكر الكبـيـر ر . برنشفيك وبناءً على ما لدينا من المعلومات والبينات .

أما فيما يختص بجورج لابيكا فيظهر انه يتمنطق بها ـ ويفخر بذلك .

وهذا خطأ كبير على ما نعتقد . وهو خطأ ـ لو صح انطباقه على **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، لهدّم اقوى الركائز التي يقوم عليها هذا المؤلّـف .

ب ـ الحجّـة الحاسمة

والحجّـة الحاسمة في هذا الخلاف هي اعترافات ابن خلدون نفسه المتضمنة الاقرار الصريح بأن لله يدٌ في مسيرة التاريخ ـ هذا اذا لم يكن التاريخ كله وبمجمله ، حسبه ، نشراً للمشيئة الالهيّـة وتعبيراً لها التعبير الاصيل .

وقد سبقت معنا الإشارة الى عقيدة « التسخير » . ومن مضامين هذه العقيدة الهامّـة وضع الإرادة الالهيّـة أساساً متيناً لا يمكن لا الاستغناء عنه ولا حتى هزّه او خلخلته دون ان يهتزّ ويتخلخل مفهوم العمران حسب التصور الإبنخلدوني .

وكذلك فيما يتعلّـق بمستقر العادة » وهي فكرة خلدونية اصيلة .

وكذلك ، ايضاً وايضاً ، فيما يتعلق بمفهومه « للطبيعة » او « الطبع » .

ج ـ بيان الخُلْف

ويزكي الموضوعة ذاتها ـ وموقفنا من محاولة جورج لابيكا علمنة الفكر الخلدوني فيما يتعلّـق بعلم العمران ـ تطبيق بيان الخُلـق على محاولته .

سلّـم مع جورج لابيكا ـ ومن ذهب مذهبـه بالنسبـة لهـذه المسألـة ـ وتصـل الى الاستنتاج ، الضروري ، بان النتيجة تكون لا محالة ، تَشْويهاً لفكرة ابن خلدون ـ وعلى الخصوص تصوُّرَه لهذا العلم بالذّات .

إن « ضرورة الاجتماع » حسبما يجهد ابن خلـدون نفسـه ان يبرهنهـا في المقدّمـة الثانية ـ وهي احدى المقدّمات الست التي يقدم ابن خلدون للمقدّمة ببحثها لا تقف ، عقلياً ومنطقياً ، برهاناً كاملا غـير ناقص ، بنـاءً على اعتبـارات عقليّة وعلمانيّة صرف .

انها لتحتاج حتى تستقيم وتستقل الى مفترضات دينيّـة .

وهذه واحدة وحسب من مجموعة التحديّات التي يقدّمها « علم العمران » الخلدوني لمن يريد ، وربما لدوافع بريئةومشكورة ، كالتحديث والعصرنة مثلاً ، ان يجعل منه علماً عصرياً بهذا المعنى .

د ـ التحدي الكبير : تحدّي العصرنة

ومن هنا يصبح هدف عصرنة فكر ابن خلدون تحديّاً كبيراً ـ هذا اذا اردت ان تكون هذه المحاولة ـ محاولة العصرنة متقيّـدة بمطالـب العلميّـة والبحـث المسؤ ول والمنهجيّـة المدروسة .

فعلم العمران حسب التفكير الخلدوني ليس علماً علمانياً وان ظهرت على احاجيج ابن خلدون فيه صبغة العقلانية المتزنة والصلبة معاً .

يبقى السؤال هل تريد ان تعلمن او تعقلن هذا العلم ؟ باعتبار ان هذه العمليّـة الجراحيةضرورية لمحاولة عصرنته !

نحْن نعتقد انّ هذا من حق كل مفكر . ولكن لهذه العمليّـة اصول وقواعد ، وإلا جاءَت مشوّهة للفكر الخلدوني التشويه الذي ، ربما تنكرَّ له ابن خلدون لو قيّض له ان يقرأه . من هذه المحاولات ، من هذا النوع من المحاولات ، على ما نعتقد هي محاولـة جورج لابيكا في كتابه **السياسة والدين عند ابن خلدون** .

غير اننا نقرُّ ، ومن الواجب ان نقرّ ، بان عقلنة او عصرنة الفكر الخلدوني ، حسب القواعد والاصول الصارمة ، تبقى تحدياً كبيراً يواجه عباقرة هذا العصر المهتمين بالفكر الخلدوني ، « تراثاً انسانياً قيما » .

وإننا نطلب ، تلبية لطموحاتنا الكبيرة ولواقعيتنا المصرار على حدودها المقيدة لتلك الطموحات معاً ، اننا نطلب ان تحاكم دراساتنا هذه ـ في سلسلة **الخلدونيات** ـ من شرفة هذا التحدي الكبير .

ذلك لاننا من هذه الشرفة بالذّات نتطلع نحن اليها !

IV ـ العبرة الرابعة : التطور الذاتي للتاريخ ؟!

بامكانك ان تعزو الى ابن خلـدون ، وبنـاءً على ما تقـدم ، ان للتـاريخ تطـوره الذاتي .

غير ان مفهوم «التطور الذاتي» هذا ينبغي ان لا يتعادى بل ينبغي له ان يتصـادق

ويتعاون مع مضمون مفهومين آخرين مهمين جدّاً :

المفهوم الأول ، هو التوكيد على حريّة الإنسان وبالتالي مسؤ وليته في مسيرة تاريخه على الأقل ؟

والمفهوم الثاني ، هو التوكيد ، أكثر وأكثر ، على اعتبار مشيئة الله من العوامل الفاعلة ، بالاحرى « الفاعل الوحيد » في مسيرة التاريخ !

V ـ العبرة الخامسة : باب التقدم مفتوح أمام شيخ التاريخ

وهكذا يبقى باب التقدم مفتوحاً امام شيخ التاريخ . وبامكانه أنْ يلجه متى شاءَ . على ان هذه الارادة وحدها لا تكفي لتحقيق ذلك الولوج الى هيكل التقدّم .

هذا امر يتطلب تحقيق شروط كثيرة وصعبة ومضنية .

ومتى اخفقت ، عاديات الدهر ، في تحقيق تلك الشروط ، اصبح من غير المستبعد ان يسير التاريخ القهقري .

VI ـ العبرة السادسة : العبرة التاريخيّة ليست تشاؤمية ولا تفاؤلية

تصبح التشاؤُمية هكذا ، وبناءً على ما تقدّم ، غير ذات اساس مستمر في مسيرة التاريخ واستمراريته .

وكذلك التفاؤُلية .

وهذا بصفتهما صفتين يُراد بهما وصف الواقع التاريخي الموضوعي والعام .

وأما بصفتها صفتين تعبّران عن عواطف وميول او مواقف الناس الذين يعيشون في ظل عهود من التاريخ تختلف بخطوطها العامّة مما يدعو الى هذه او تلك من التطلعّات والاحساسات فهي أبعد من ان يطالها قانون قبلي يسري على الجميع ـ جميع الناس ـ ويصحّ دائماً ـ في جميع العهود التاريخيّة قديمها وحديثها .

اذن البحث فيهما ، قبلياً وعمومياً ، بحث غير ذي علميّة يُركن الى تنبوآتها وتؤ من تحقيقاتها !

VII ـ العبـرة السابعـة : لا تمييز ، موضـوعياً وقبلياً ونـوعياً ، بـين الماضي والمستقبل

« فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » . (المقدمـة ، للجـزء الأول ، ص364 .)

بالأحرى ، واستنتاجاً ممّا تقدّم ، لا يصح الفصل بـين « جبـريّة » الماضي « وحـريّة »

المستقبل . صح انه لكل منهما منطقة . وصح كذلك اننا تجاه أحدهما غيرنا تجاه الآخر . ومن الحكمة الواقعية بمكان أن نعرف حدود امكاناتنا تجاه الاثنين . ذلك لأنه على أساس هذه المعرفة تتقرر ـ في أعيننا كما في أعين الحكام المسؤ ولين من الآخرين ـ مسؤ ولياتنا ومداها .

غير ان التاريخ هو التاريخ : ماضيه حاضر مضى ومستقبله حاضر سيأتي ومن ثم سيمضي .

فمنطق الحاضر ومقوّماته تقرر معاً الماضي والمستقبل وان بمعان مختلفة وفي إطار متغيّرات متعددة ومتباينة .

VIII ـ العبرة الثامنة : التغيّر هو سنة التاريخ

إنه لَوَاقعٌ ظاهر للعيان ان التغيّر الدائم والمستمر هو صفة تلازم التاريخ ملازمة ظل الانسان له . بل هي من جوهر التاريخ . وقد رأى ابن خلدون هذه الظاهرة كما تنبه لها دارسوه .

العبرة منها ؟

انها المفصل ، في مسيرة التاريخ ، حيث يقدر الانسان ، وبمعاونة الله حسب ابن خلدون ، ان يتدخل في ما يمكن ان يُسمّي التأثير في التاريخ . هنا مكمن التحدي التاريخي لكل ما يتمتع به الانسان من فاعلية .

ولدى الواقفين من بني البشر على المفاصل الستراتيجية مفاتيح ، تشبه الأمْخالَ التي يستعملها حرّاس خط السكة الحديديّة لتغيير وجهات القطارات ، يستعملونها اذا شاؤ ا وصمموا وقدروا على ذلك ، لتوجيه قطار التاريخ حيثما تتحقق اهدافهم الكبرى ـ اهداف البشريّة التي يتحسسون احلامها . هنا ، عند هذه المفاصل بالذات ، تتقرر الوجهات المستقبليّة ـ كانت تقدميّة ام تقهقريّة ـ لقطار التاريخ ، لمسيرته العامّة .

ومن الطبيعي ان يكون المؤ تمنون على تلك المفاتيح قادرين ، وذلك بفضل حريتهم ، على حسن استعمالها كما على سوء ذلك الاستعمال . وكم من كارثة حلّت بالانسانية بفضل سوء الاستعمال هذا بالذات !

يبقى أمل الانسانية بالخلاص معلّقاً على حلول روح الرحمن في هؤ لاء وعلى استعدادهم للتصرف بوحي هذه الروح ـ وإلا فعلى البشرية السلام !

10 ـ « طبائع العمران » : من « إنشاء العقل » ؟

I ـ عرض المسألة

ويتعرض الدكتور الجابري كذلك الى بحث « طبائع العمران » في إطـار تعرضـه لمناقشة القصد الخلدوني : أن علم العمران غايته تمحيص الأخبار فيقول :

« أما ان يكون ابن خلدون قد تصوّر علمه الجديد على ان احدى مهامه الأساسيّـة هي « تمحيص الاخبار » ، فهذا ما لا شك فيه ، وما لا يحتاج منا الى مزيد من التفصيل . وأما ان يكون هذا العلم يصلح فعلاً لهذه المهمّـة ، فهذه مسألة قابلة للمناقشة ، وهي موضوع البحث في هذه الفقرة »(1) .

ومن المآخذ التي يأخذها الدكتور الجابري على ابن خلدون ما يلي :

« ولو أن ابن خلدون حصر قضيّـة الامكان(2) هذه في الإمكان « الطبيعي » اي في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك إشكال ، اذ ان الهدف من « المطابقة » سيصبح حينئذٍ محصوراً في فصل الأخبار التاريخيّـة عما يداخلها من خرافات وأساطير لا يقبلهـا العقـل ، ولا تسمـح بوقوعهـا قوانـين الطبيعة . ولكن الإشكال قائم وبكيفيّـة حادّة ، في كونه اراد ان يخضع صحّـة الخبر لمطابقته لما اسماه « طبائع العمران » . ومهما يكن من أمر طبائع العمران هذه ، فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل ، وبالتالي فإن المقياس او المعيار في صحّة الخبر او عدم صحته سيكون العقل ، والعقل وحده . واذا كان الامر كذلك ، ألا يصبح التاريخ من صنع العقل لا من صنع الأخبار ؟ »(3) .

II ـ تقييم « الإشكال »

نحن لا نبحث هنا صلاحية علم العمران معياراً لتمحيص الأخبار . فهذه قضية تعرضنا لها في مناسبة مغايرة . تهمنا هذه التخبيصات التي يتورّط فيها الدكتور الجابري اثناء « مناقشته » هذه « للتصور » الخلدوني .

أ ـ التخبيصة الاولى : الذهول الجابري عن مواقف سابقة للجابري نفسه !

يقول هنا الجابري :

« ولو ان ابن خلدون حَصر قضيّة الامكان هذه في الإمكان الطبيعي اي في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك اشكال »

وكان قد قال سابقاً :

« والمقصود هنا ليس « الامكان العقلي المطلق ، فإن نطاقه أوْسع شيء . . . وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء » . (**المقدمة** ، الجزء الثاني ، ص506) ، اي الامكان الواقعي . وإذن ، فإن

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص184 .

(2) وذلك لانه « قبل التعديل والتجريح لا بُدّ من النظر اولا فيما اذا كان مضمون الخبر ممكن الوقوع ام لا » . (المرجع ذاته . ص185) .

(3) المرجع ذاته ، ص185 -186 .

الحكم هنا ، ليس مطلق العقل ، بل العقل التجريبي ، العقل الذي يستمدُّ مفاهيمه وقوانينه من الواقع مباشرة وبالخصوص الواقع الاجتماعي »[1] .

أفلا ترى في المقتبسين جنباً الى جنب احراجاً كبيراً للدكتور الجابري ؟

ويكبر الاحراج هذا ويعظم عندما تتذكر ، فتذكره هو ايضاً ، بمقتبس آخر ـ اذ عندها تضيّق عليه مخارجه من هذه الورطة المحرجة !

والمقتبس ؟ ما هو ؟

« فكما أن الحوادث الطبيعيّة تجري وفق قوانين معينة ، اي وفق « مستقر العادة » ، فكذلك الوقائع الاجتماعيّة والتاريخيّة ـ وبعبارة ابن خلدون ، احوال العمران لها طبائع خاصّة بها »[2] .

أفلا ، يتضمن هذا القول تشبيه حوادث الطبيعة باحوال العمران ـ وعلى وجه الخصوص يطال هذا التشبيه القول بقوانين في علم العمران كما في الطبيعة ؟

الجواب عن هذا التساؤ ل جواب إيجابي . ام ان الدكتور الجابري يريد ان يتحاشاه ؟

أو ليس « مستقر العادة » مفهوماً أساسياً في علم العمران الخلدوني . فإذا كان قانوناً في العلوم الطبيعيّة ، فلماذا لا يكون قانوناً في علم العمران ؟!

إنه لكذلك .

واذا اردت تبكيلاً اقوى للمأزق الجابري هذا فاقرأ :

« فكما ان للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها ، فكذلك العمران البشري او الاجتماع الإنساني له عوارضه الذاتية الخاصة به . من هذه العوارض سنّة التطور »[3]

فابن خلدون ، وحسب التفسير الجابري نفسه ، يعترف بقوانين في العمران الاجتماعي . أوليست « سنة التطور » مرادفة « لقانون التطور » ؟

اذن فليس هنالك اشكال .

وما القول بالاشكال هنا سوى ضرب من افتعال المشاكل !

ام انه مرض اقوى عضالا ؟

ويبقى « الإمكان الواقعي » ، اساس التجريبيّة ، أقرب تحقيقاً من « الامكان الطبيعي » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص146 -47

(2) المرجع ذاته ، ص147 .

(3) المرجع ذاته ، ص143 . راجع كذلك ص158 من المرجع ذاته حيث يعالج الجابري ، ولكن بضياعٍ آخر ، مقصد ابن خلدون بالنسبة « للقانون » .

ب ـ التخبيصة الثانية : ضلال ام تضليل ؟

ام إن الدكتور الجابري يطلب من ابن خلدون ان تكون المطابقة التي يقدّمها مفهوماً منهجياً جديداً في علم العمران تعني مطابقة للقوانين الطبيعيّـة أيْ علم الطبيعة ؟

عندها ينقل الجابري مفهوماً عمرانياً ، اي اجتماعياً سياسيّـاً ، الى حقل مغاير .
وهذا ، وعلى الرغم من معقوليته ، للشبه بين العلمين ، هو ضرب من التضليل ، ان لم يكن نفسه ضلالا !

ج ـ التخبيصة الثالثة : مخرج ايديولوجي من الإشكال !

ولو استُدِرج ابن خلدون بمقتضى الاقتراح المضلِل السابق ذكره ، « لما كان هناك من اشكال » .

لماذا ؟

« إذ أن الهدف من « المطابقة » سيصبح حينئذٍ محصوراً في فصل الأخبار التاريخيّـة عما يداخلها من خُرافات وأساطير لا يقبلها العقل ، ولا تسمحُ « بوقوعها قوانين الطبيعة » .

فهذا أولاً ، لو حدث ، لكان تشويهاً قوياً للفكرة الخلدونية .
ثم هو ، ثانياً ، وعلى علاته نقل من التفسير العلمي الذي يسير ابن خلدون في مجراه الى التفسير الايديولوجي الذي ، لو انزلق فيه ابن خلدون ، لَقَلَّتْ قيمته المعرفية كما خفت موازينه الحضارية ـ هذا في موازين الثِقاة المتمرسين معاً في قضايا المنهجيّة ، مقياس المعرفة الصحيحة ، وفي قضايا الحضارة .

وينتقل هكذا من تفسير لتفسير مغاير بحجة انه لم يعد تفتيشاً عن الصحّة أو الخطأ في الاخبار بل يصبح خادماً لغايات مبيتة .

د ـ التخبيصة الرابعة : « طبائع العمران » . . . من انشاء العقل » ؟ !

ويقضي الدكتور الجابري معاً على واقعيّة ابن خلدون وعلى تجريبيته وعلى الأساس الذي ينطلق منه ، وحسب الجابري نفسه ، لتقرير اخطاء المؤ رخين ، وهو الموضوعيّة[1] ـ بل هو يحاول ذلك حيث يقول :

« ومهما يكن من أمرْ طبائع العمران هذه ، فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل ، وبالتالي فإن المقياس او المعيار في صحّـة الخبر او عدم صحته سيكون العقل والعقل وحده » .

ان هذا المقتبس ليجعل من ابن خلدون مثالياً بمعنى ان وجـود الأشياء ، طبائـع

(1) المرجع ذاته ، ص142 -143 .

العمران ، كونها معروفة .

فاي تشويه هو هذا التشويه للفكرة الخلدونيّـة ؟

هـ ـ التخبيصة الخامسة : تناقض

ثم إن المقتبس المشار اليه يتناقض مع المقتبس التالي :

« طبائع العمران هي من ذات العمران ، تحدث فيه لا بارادةِ الناس بل (بضرورة الوجود) »[1] .

فكيف تكون طبائع العمران من جهة من « إنشاء العقل » ومن جهة ثانية مقابلة « من ذات العمران تحدث فيه لا بإرادة الناس بل بضرورة الوجود » ؟

ان هذا لتناقض فاضح !

و ـ التخبيصة السادسة : « العقل وحده » ام « العقل التجريبي » ؟

ويتوه الجابري ، متناقضاً بمواقفه المتباينة والمختلفة ، من موقف ابن خلدون ذاته فيما يتعلّـق بطبيعة او بهَوّية « المقياس او المعيار في صحّـة الخبر او عدم صحته » .

ففي المقتبس المشار اليه اعلاه يذهب الى انه « سيكون العقل والعقل وحـده » . وذلك بفضل اصرار ابن خلدون على ان « يخضع صحة الخبر لمطابقته لما اسماه « طبائـع العمران » .

أما في موقف سابق فقد ذهب مذهباً معاكساً تماماً :
« وإذن ، فإنَّ الحَكَم هنا ، ليس مطلق العقل ، بل العقل التجريبي »[2] .

هذا اذا ما قارنت قوله المدروس حاليّـاً بموقف سابق له . وتصمد الموضوعة ذاتها بل تتقوّى بمقارنة هذا القول ذاته بقولٍ لاحق : (مما يدّل على ضلال او تناقض الجابري) !

وهذا الموقف من جانبه (اي « ان علم العمران « مؤ طر » تاريخيّـاً . لقد استند فيه الى وقائع تاريخيّـة معيّـنة ، لا الى مبدإ فلسفيّ عام) . ينسجم تماماً مع نظريته في المعرفة وحدودها . فالعقل البشري عنده مقيّـدٌ بالتجربة ولا يستطيع تعدي حدودها بسلام . هو لا يعلم من الأسباب إلا تلك التي هي من طبيعة ظاهرة . أما فوق ذلك فهو خاص بالعلم المحيط ، العلم الالهي . ولذلك وجب في نظره ، التقيّـد بـ « الإمكان الواقعي ، وعدم اعتبار الامكان العقلي المطلق لأنه « لا يفرض حدّاً بين الواقعات » . والبحث في التاريخ او في العمران البشري هو اولا و بالذات البحث في هذه الواقعـات نفسهـا كما حدثـت

(1) المرجع ذاته ، ص456 .
(2) المرجع ذاته ، ص147 .

متعاقبة متزاحمة »[1] » .

ولكي يضع « الامكان الواقعي » حدّاً بين الواقعات تلك عليه ان يتطابق وطبائع العمران . فكيف يمكن ذلك اذا كانت تلك من « إنشاء العقل » ؟ أَوْ إذا كان « المعيار في صحّـة الخبر . . سيكون العقل ، والعقل وحده » ؟

III ـ اشكالات جابريّة

وهكذا يثبت مما تقدم انه ، بدلاً من ان يوقع ابن خلدون نفسه في اشكال ، كما يزعم الدكتور الجابري ، يقع الدكتور الجابري نفسه في نصف دزينة من الاشكالات !

وهكذا يتعثر الدكتور الجابري تعثُرات متعددة ومختلفة وهو يعرض مفهوم « طبائع العمران » الخلدوني . وتزداد تعثراته ، عدداً ونوعية ، في معرض مناقشته لهذه الفكرة الخلدونيّـة !

11 ـ إستخلاص :

يخطر على بالنا ، بهذه المناسبة ، فكرة نستوحيها لا من هذه الدراسة وحسب ، بل من مجمل الدراسات الخلدونية التي عانينا مشكلها وتمتعنـا بكشف إشكالاتهـا كما تألمنـا لتلمس تشويهاتها . وهذه الفكرة تصح ان تكون شهادة قويّـة بابن خلدون ـ وهذا بقطع النظر عما اذا كان ابن خلدون نفسه يحتاج الى مثل هذه الشهادة .

يتبيّـن لنا أَنَّ ابن خلدون اعمق وادق وارقى فكرياً من جميع الذين درسوه حتى الآن ممن درسنا معالجاتهم ـ إلاَّ مفكراً واحداً ، وهو استثناء لهذه القاعدة !

فهل هذا لأن دراسة العبقري تتطلب عبقريّاً من مستواه حتى يفهمـه ؟ واذا كان مقصد هذا الأخير اكثر طُمُوحاً ـ كأن يصحّح له او أَنْ يّحدثَهُ او يُعَصرْنَه ـ فعليه ان تكون كفاءاتُه أَقْوى وأشَدَّ وأدْهى !؟

(1) المرجع ذاته ، ص195 -196 (التوكيد لنا) .

« حتميّـة » ابن خلدون

1 ـ اتهام ابن خلدون « بالحتميّـة » :

يذهب البعض من دارسي ابـن خلـدون الى انـه ينضـوي تحت لواء الحتميّـة في تفسيراته للظاهرات التاريخيّـة . من هؤلاء الدكتور عبد القادر جغلول :

« المشكلة اذن هي معرفة كيف يتم هذا الغزو للدين في الحياة السياسيّـة ، وما هي النتائج لهذا العامل المتجانس مبدئيّاً للحتميات الاجتماعيّة ، على تمهيده » ؟[1] .

ومن هؤلاء كذلك الدكتور فيصل عبّـاس :

« من يكون ابن خلدون ؟ تلك الشخصيّـة الفذّة التي رسمت معالم التاريخ وحتميته الاجتماعية وأرست قواعد العلم الاجتماعي الحديث »[2] .

وربما كان الدكتور فيصل عباس متأثراً بالكتاب الذي كتب توطئته . فإذا رجعت اليه وجدت ، فيما تجد ، المقتبس التالي ؛ وهو ذو علاقة مباشرة بموضوعة البحث الحالي .

« ان عالم المحسوس ليس تشويه محض[3] . بالعكس ، فكل عنصر مرتبط بالآخر ، وهذا ما يجعل المعرفة ممكنة . ان ما اثبته ابنْ خلدون هو مبدأ الحتميّـة(DeTerminism) »[4] .

ومن هؤلاءِ كذلك ايف لاكوست :

« فلقد توصل ابن خلدون الى الاقتناع بان انهيار الامبراطوريات ليس عرضيّاً،وانما هو محتم»[5]

2 ـ معنى « الحتميّـة »

غير أَنَّ التدقيق في المقطوعات التي ترد فيها كلمة « الحتميّـة » يجعلنا نتـردد بعض الشيء في قبولها القبول المطمئن . وأغلب الظن ان استعمال « حتميّـة » بالمعنى المستعملة به هو ، على الارجح ، سوء استعمال .

---

(1) د . عبد القادر جغلول ، الاشكاليات التاريخيّـة في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ، ترجمة د . فيصل عباس ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1980 ، ص68 .

(2) د . فيصل عباس ، توطئة للمرجع المذكور سابقاً ، (Ibid) ص5 .

(3) نعتذر للقارىء عن لغة المترجم ـ وهي على ما هي عليه من البؤس بالنسبة لقواعد الصرف والنحو .

(4) د . عبد القادر جغلول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص32 .

(5) ايف لاكوست ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة الدكتور ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت ، 1974 ، ص155 .

ولكن ما هو الاستعمال الدقيق « للحتميّـة » ؟

انه يتمثل في الصيغة التي قدّمها العالم الرياضي الفرنسي الشهيرLaplace حيث قال ما معناه :

« اتمكن من معرفتي لجميع ما في العالم الآن ، الى معرفة يقينيّـة لما سيحصل له او فيه ، « وبفضل سيرورة التاريخ الحتميّـة ، في اية ساعة من الزمن تحدّدها » .

بكلمات ثانية ، اذا تمكنّـا ، من معرفة ما سيحصل للعالم في مطلق زمن في المستقبل استنتاجاً منطقياً مما هو عليه الآن ، وبدون اية استعانة بالاحتمالية ، عندها نكون قد حققنا التفسير الحتمي للتاريخ .

ولكن هذا غير ممكن علمياً . والأسباب ؟ عولجت في مناسبات مغايرة . وابرز هذه المعالجات ما فصلناه عن ديفيد هيوم والتمييز الذي قدّمه بين انواع الضرورات : الضرورة المنطقية والضرورة السببيّـة والضرورة الاخلاقية .

فالضرورة المنطقية ، لو تحققت في العالـم ، لكانـت هي الضرورة الحتميّـة . اذ كانت عندها تقضي على مفهوم الحريّـة وعلى دوره ما لم يتدبر امرهـا قانـون ما يخضـع لنواميس الطبيعة الضروريّـة الوجود والتأثير . ولكن هذا لا يتحقق في التاريخ العلمي ولا في الحياة اليومية للانسان . ولذلك يبقى تمييز هيوم قائماً بيـن الضرورة المنطقية ـ المختلفة عن مقولات الطبيعة ـ والضرورة السببيّـة .

ويريد اصحاب المقتبسات المطروحة للبحث في مقدّمة هذا البحث هذه الضرورة ذاتها ـ الضرورة السببيّـة .

ولكنهم بنعتها « بالحتميّـة » ، كانوا يسيئون استعمال « الحتمي » .

3 ـ ملاحظة منهجيّـة :

ونرجع هنا الى مبادىء المنهجيّـة والسياسة لنتذكر ان الكاتب يقدر ان يعرف مطلق شيء بمطلق اسم ـ هذا مع انه يتحمل مسؤ وليّـة الضلال الذي يخلقـه والفـوضى التي يتسبب بها بفضل عمله هذا .

لـذلك اصبـح من حق هؤ لاء الباحثـين في فكر ابــن خلــدون ان يستخدمــوا « الحتميّـة » لوصف الضرورة السببية لا ، كما يجـب ، لوصف الضرورة المنـطقية وقـد تلبستها الطبيعة . اذ انهم ، ربما كانوا يعرفون ، لو فعلوا ذلك لوقعوا في تخبـط ادهـى واقسى : وصفوا الطبيعة وسيروتها والتاريخ وسيروته بما لا توصفان ، وصفاً صحيحاً ، به .

ولما كنا ، واذا اصرينا من جهتنا على التعريف الذي فصلناه للحتميّة ، كنا سنقع في ما تسميّه المنهجيّة والسياسة مشكلة اسميّة ، فإننا ولكي نخلص ، نحن والقارىء من الضياع وسوء التخبط في اوحال الكلاميات والتعريفات التي لا تقود ، في النهاية ، الا إلى ، التشويش ، نقرر التالي :

إنّنا نضع القاريء في خيارٍ بين امرين :

إما تكون لنا صيغتان « للحتمية » أ ـ الضرورة بالمعنى الصحيح ، وب ـ الضرورة بمعنى السببيّة ؛ مع الانتباه الى ان الفرق هام جدّاً ـ ينبغي ألا نتناساه ، بين (أ) و (ب) ؛

وإما ان نسمي ، كما نفعل نحن ، الاولى فقط وحدها بالحتميّة ، بينما نطلق على الثانية « السببيّة » .

وما تبقى ، بالنسبة لهذه القضيّة ، يبقى من فصيلة ما لا يغني ولا يشبع من جوع .

ننتقل الآن الى موقف آخر من « حتميّة » ابن خلدون . هذا هو موقف الدكتور محسن مهدي :

«He beliened that physical, geographic, biological psychological, and social factors determine, as conditions or by compulsion, the development and character of culture. **But he was not a determinist.** He did not believe that all of social life is governed by law, that all aspects of culture need be morphologically determined, or that all human decisions are determined by objective circunstances»(1).

« لقد آمن بان العناصر الفيزيائية والجغرافية والبيولوجيّة والسيكولوجيّة والاجتماعية تحدّد ، كشروط او بالقسر ، تطور الحضارة وخاصيتها . ولكنه لم يكن حتمياً . فهو لم يؤمن مثلاً بأن الحياة الاجتماعية بكاملها تسيرها القوانين ، او بأنّ جميع مظاهر الحضارة تتحدد مورفولوجيّاً ، او بأن جميع القرارات الانسانيّة تحدّدها الظروف الموضوعيّة» .

«Ibn Khaldûn did not turn to history to find his standards and goal, or to see how the Idea progressively realizes itself and learn its future course so that he could join the predetermined course of history. For him, future action cannot be determined by any science. It continues to be the product of an art which requires the knouledge of the end of man and society, and the knowledge of the actual circunstances supplied by history, but which must be perfected through experience .... History, even when ascertained and explained in the light of the new science of culture, may help the wise man to make a better choice , but it does not and cannot choose for him»(2).

(1) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** London, 1957, P. 293. (Underlining Mine)

(2) Ibid P. 296

وتتردد موضوعة الدكتور محسن مهدي هذه « ايضاً في ختام كتابِهِ لتكون « مِسْـكَ خِتامه » :

«لم يلتفت ابن خلدون الى التاريخ حتى يجد فيه مقاييسه وغايته، او ليرى كيف تُحقق الفكرةُ ذاتها تقدميّاً أَوْ ليطّـلعَ على مسيرته المستقبليّـة بقصد السير مع تيار التاريخ المخطط له سلفاً . الفعل المستقبلي ، في قاموسه،لا يمكن ان يحدّدهُ اي علم . ما زال حصيلـة فنّ يتطلـب معرفـة غاية الانسـان والمجتمع ، ومعرفة الظروف الواقعيّـة التي يوفرها التاريخ والتي ينبغي ان يكملها الاختبار . يمكن التاريخ ، وحتى حين يتقرر ويتفسرّ في ضوء علم العمران الجديد ، ان يساعد الرجل الحكيم على الاختبار الافضل . ولكنه لا يقرر مكانه او عنه ؛ ولا يقدر ان يفعل ذلك » .

فالدكتور محسن مهدي ينفي تهمة الحتميّـة عن ابن خلدون .

ومن المفيد ، عند هذه النقطة بالذات ، ان نسأل لماذا ؟ مَا هو السبب . وعلى وجه التخصيص هل ينفي هذه التهمة لانه يتبنّى النظريّـة التي سبق ان عرضناها ؟ ام لاسباب اخرى تختلف عنها .

كلاّ لا يتبنّى « النظريّـة » التي عرضنا ؛ مما يبيّـن على ندرة القائلين بها ؛ ام هل يبيّـن ذلك حقاً ؟

يتبنى الدكتور محسن مهدي ، وان ضمنياً ، النظرية التي تعادل ما بـين الحتميّـة والسببيّـة العلمية والموضـوعيّـة . هو بكلمات ثانية ، وعلى ما يظهـر ، ينحـاز الى جهـة الدّكاتره فيصل عباس وعبد القادر جفلول وإيف لاكوست ؛ مما يشير الى مدى انتشار هذه الفكرة .

ومن هنا تزداد اهميّـة تصحيحها !

ينفي الدكتور محسن مهدي الحتميّـة الكليّـة الشاملة ـ اي السببيّـة الشاملة بحيث يبقى هنالك مساحات وحقول للتصرفات الانسانية حيث القانون لا يتحكم تحكماً كاملا بجميع العناصر المركبه للتصرف او للامـر المدروس : « فهـو لم يؤ مـن مثـلاً بان الحياة الاجتماعيّـة بكاملها تسيرها القوانين » .

اذن ،فابـن خلدون حسب الدكتور محسن مهدي ، هو ازدواجي في تفسيره للحياة الاجتماعيّـة : فمن جهة هو يعتقد « بالحتمية » بمعنى التفسير العلمـي المستنـد الى مبـدأ السببيّـة ، وهو ، من جهة ثانية ، ينفي تطبيق هذا المبدأ على بعض التصرفات الانسانية والإجتماعيّـة .

ولو صح مفهوم الدكتور فيصل عباس في تصرّف التاريخ،المفهوم الـذي يتأرجـح خطأ ، وعلى مستوى افتراضه ، بين متطرفين : فإمّـا الحتميّـة وإما الفوضى ، نقـول لو

صح هذا التصور لصحت كذلك تهمة تفسير الدكتور محسن مهدي لابن خلدون بأنه يتأرجح هو ايضاً بين قطاعات للتاريخ العمراني حيث تسيطر الحتميّة وقطاعات مغايرة حيث تستشري الفوضى .

ولكن الواقع ، وحسب تصورنا هو غير ذلك تماماً . ـ وخصوصاً على مستوى المعرفة التاريخيّة :

أوّلا ، ليست لدينا مطلق بينات تدلُ على وجود « الحتميّة » في مطلق عمل تاريخي عمراني . « فالحتميّة ، بمعناها الدقيق والمحدد ، هو مفهوم فارغ ليس له مطلق تطبيق في علم العمران .

ثانياً ، أما « الحتمية » بمعنى السببيّة فهي مفهوم ، مفهوم من جهة وذو مغزى علمي تطبيقي وتحقيقي من جهة ثانية .

والفوضى ، ثالثاً ، هل هي واقع عمراني اجتماعي ام هي تعبير عن عجزنا عن تفهّم خفايا العمران وروابط وقائعه والعلاقات بين احداثه ؟

فمن الموضوعيّة بمكان ان نعترف بالفوضى ـ على الأقل على صعيد المعرفة ـ ولكن هذا لا يبرر الاعتراف بها مبدأ انطولوجيا قائماً بقطاعات معينة من تصرفات الناس !

ثم ان وجود هذه الفوضى المعرفيّة هو بالذّات من مبررات الاستقصاء العلمي والتفتيش الجاهد عن الاسباب الموضوعيّة ـ وبالتالي دفع حدود المعرفة الانسانيّة ابعد وابعد في مرامي العقل وغاياته وتوسيع رقعة العمران وتعميق الضارب من جذورها في ارض الحياة !

4ـ الدكتور عبد السلام المسدي « والحتمّية » :

وربما وجدنا في المقطوعة التالية ، وبشيء من التساهل المنهجي ، مفهوماً قريباً جدّاً من مفهوم « الحتميّة » الذي اوضحناه :

« على ان روح الاختياريّة في اصولية ابن خلدون ، مما صادرنا عليه ابتداءً ، هي التي وقت صاحبها جموح العقلانية المجرّدة ، فلم يذهب هذا المنهج بصاحبه الى حدّ اسقاط التصورات التجريديّة على الوقائع الحادثة ، ولا الى حدّ اعتماد القوالب الماقبليّة على صياغة النواميس المحركة للظواهر ، بل إن الخط الاختباري قد حتّم الاستناد الى مبدأين منهجيين : اولهما القول بأن مسيرة الاحداث ليست عشوائية ولا هي تعسفّية مطلقاً ، وانما تحكمها ضوابط داخليّة تمثل منطق انتظامها في الوجود ، وثانيهما التسليم بأن العقل قادرٌ على اشتقاق قوانين الظواهر من ذات الظواهر ، وذلك بانتزاعها عبر التجريد بعد المعاينة (1) »

---

(1) الدكتور عبد السلام المسدي ، « الاسس الاختباريّة في نظريّة المعرفة عند ابن خلدون » ، في الفكر العربي ، مجلة الانماء =

نبدأ بما توسمنا به خيراً في هذا المقتبس فيما يتعلّق « بالحتميّة » . وهو التمييز من قبل الدكتور مسدي بين ثلاثة انواع من مسيرة الاحداث :

أ ـ النوع العشوائي .
ب ـ النوع التعسفي المطلق .
ج ـ والنوع الذي « يحكمه ضوابط داخلية تمثل منطق انتظامه في الوجود » .

وتصبح هكذا (ب) لغةً تعبّر عما تعنيه « الحتميّة » بمعناها الدقيق ولكن الفارغ ؛ و (ج) تعبيراً عمّا اطلقنا عليه اسم « السببيّة الموضوعيّة » .

وان اقترب الدكتور عبد السلام المسدي ، هكذا ، الى الواقع اكثر من غيره ، فإنه ، وعلى الرغم من ذلك ، يسيء استخدام اكثر من مصطلح في هذه المقطوعة ومنها ؛ « قد حتّم » . اذ ان « الخط الاختباري » لا يمكن ان « يحتم » المبدأين المنهجيين الذين زعم الدكتور المسدي انه « يحتمهما » . لماذا ؟

اولا ؛ لأن المبدأين اللذين يذكرهما الدكتور المسدي ليسا بالفعل منهجيين . فالأول هو موضوعة اختباريّة تصف مسيرات في التاريخ وبالتالي يصبح التحقق من صحتها او خطئها عملية تجريبيّة اختباريّة تتناول كل ما له علاقة بها . ثم انها صحّت او لم تصح تبقى نتيجة تتوصل اليها بعد الاستقصاء والتنقيب والتحليل ، وليست مقدّمة تبدأ بها .

وثانياً ، لأن « ثانيهما » هو مفترض عقلاني جزؤه الأول يصحّ افتراضاً لجميع الخطوط الاستقصائية عقلية كانت ام اختبارية ، وجزؤه الثاني يرتبط بالخط الاختباري ولكن ارتباطه هذا هو ارتباط المفترض لا المبدأ المنهجي . ولا افتراض ان اعتبرته مبدأ منهجياً . فهو تفصيل وحسب لما تعنيه « بالاختباريّة »

5 ـ الدكتور احمد عبد السلام « وحتميّة » ابن خلدون والحقوق الطبيعيّة :

تهمنا المقطوعة التالية بقلم الدكتور عبد السلام لسببين : الأول لأنها تصف فكر ابن خلدون بالنسبة لعلاقة الظلم بانهيار الدولة ، والثاني ، لانها تتضمن موضوعة مهمّة بالنسبة لفكرة الحقوق الطبيعيّة .

وفي السبب الأول تكمن ، وان كمونا مخطئاً ، فكرة الحتميّة الخلدونية .

«فالملك الظالم يقوّض ملكه بيده وتقويضه هذا الملكه يكون على نسبة ظلمه ـ فإذا استفحل الظلم وعَمَّ وكان ظلماً صراحاً وعدواناً « على الناس في اموالهم وحرمهم ودمائهم » افضى الى فسادٍ

= العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ آب (أغسطس) 1980 ، ص19 . (التوكيد لنا) .

سريع للعمران والى زوال سريع ايضاً للدولة ، واذا كان خفياً اصاب وجوه النشاط الواحد بعد الآخر تدرّج الفساد على حسب تدّرج الظلم ، وخفي في أول الأمر سريانه في العمران وفي هياكل الدولة حتى يستفحل امرُه بعد مدّة وتكون نتيجته الحتميّة خراب العمران وانقراض الدولة ولو بعد حين »[1] .

هذه الحتمية ، اي بهذا المعنى لها ، قد قال بها ابن خلدون ؛ هذا صحيح . ولكنها ليست « بحتميّـة » بالمعنى الدقيق لكثرة الاستثناءات التاريخية عليها . اذ لو كانت حتميّـة بالمعنى الصحيح لما أُفلتت من قبضة تحكمها استثناءات على الاطلاق .

ثم انها غير دقيقة حتى تصبح خاضعة للتحقق من صحتها . ينبغي ان تتحدد مدّة بقائها او ، واذا فضلت ، تاريخ خرابها وانهيارها .

وفي الحالين تؤثر في نشوء فكرة الحقوق الطبيعيّـة . اذا كانت الدولة الظالمة ستنهار حتماً ، فلماذا التعب والتضحيات للتخلّـص المقصود والمصمم عليه من شرّها وظلمها . ؟

وهكذا تعرّفنا هذه الفكرة الخلدونية ، صائبة كانت ام خاطئة ، على الأقـل على مفترض مهمّ جدّاً لفكرة الحقوق الطبيعيّـة ـ واذا مَانعْتَ بهـا مفترضـاً لفـكرة الحقـوق الطبيعيّـة ذاتها فينبغي التنبه اليها ـ بالاحرى الى عدم توافرها ، في الجوّ الفكري الـذي تترعرع في مناخه الحقوق الطبيعيّـة . فبقدر ما يتسرب ذلك الجوّ بالاعتقـاد بان الظلـم يخرّب ـ مباشرة او مفاجأة او على مهل وببطء ـ الدولة الظالمة بذلك المقدار ذاته تتوانى وتضعف الدوافع التي تقود الى ازدهار الحقوق الطبيعيّـة ـ فكرةً نظريّـة او ممارسة عمليّـة .

6 ـ « حتميّـة » ابن خلدون « وواقعيته » :

والاثنتـان المقصودتـان هنـا : الحتمية والـواقعيّـة ، تبقيان كما يفهمهما الدكتـــور ناصيف نصّـار . على الأقل هذا هو منطلق هذه المقطوعة من الدراسة .

نبدأ بالإشارة الى الإطار غير الواضح الذي يحيط به ناصيف نصّـار ـ في هذا الموضوع بالذّات ـ أفكار ابن خلدون ـ إحاطة تجعل القاريء يشكك في أصالة الدراسـة العلميّـة هذه ـ .

« وجها الواقعيّـة . الالتباس الذي ينكشف أمامنا في وضع فكر ابن خلـدون هو ، في التحليل الأخير ، التباس يلحق بكل فكر واقعي . فالواقعيّـة الفلسفيّـة يمكنها ان تتشعّـب في اتجاهات عدّة . واذ تفضي الى الدراسة العلميّـة للواقع الانساني الاجتماعي التاريخي ، فإنهـا تتخـذ شكلاً محـدداً ، شكلاً ينطوي على ازدواجيات خاصّـة ، هي الأزدواجيّـات الكامنة في عمليّـة معرفة الواقع الاجتماعي ، وتفقد

(1) الدكتور احمد عبد السلام ، « آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الاسلامي من القرن التاسع عشر حتى اليوم » ، في **الفكر العربي** ، مرجع مذكور سابقاً ، ص104 . وص99 .

في الوقت نفسه حدّتها الفلسفيّـة . بعبارة اخرى ، كل فكر واقعي يجـد نفسـه مشـدوداً الى اتجاهـين رئيسين : الاتجاه الأول ثوري ، بمعنى ان دراسة الواقع الاجتماعي تفجّر التصورات التقليديّة المتناقلة عنه ، والاتجاه الثاني محافظ ، بمعنى ان غاية الدراسة هي التفسير فقط ، لا التحويل . وتغلب اتجاه على آخر يتعلق بالارادة الفلسفيّـة الموجهة للبحث الواقعي . فكر ماركس فكر واقعي بصورة باهرة ، ولكنه فكر تخترقه إرادة ثوريّـة تضفي على الواقعيّة السوسيولوجيّـة الاقتصـاديّة أبعـاداً لا نجدهـا في واقعيّـة ريكاردو ـ مثلاً . انه فكر يرتكز على الواقع ، ويتحرّك في إطار الواقع ، ولكن من أجل تحويله وتجاوزه بحسب مقتضيات النظرّية الفلسفيّـة »(1) .

من الزاوية المنهجيّـة واللغوية منطلقاً للفكر ماذا تعني « وتفقـد في الوقـت نفسـه حدتها الفلسفيّـة » ؟

ثم هل هو تشـخيص صحيح للواقـع والدراسـة ان تقـول « . . . الازدواجيات الكامنة في عملية معرفة الواقع الاجتماعي » ؟

ويعبّر الكاتب عن فكرته بالجملة التالية : « كل فكر واقعي يجد نفسه مشدوداً الى اتجاهين رئيسين : [الاتجاه الثوري] ، [والاتجاه المحافظ] » .

ولفتة الى الوراء من هذا المطل تنبئنا على ان الكاتب يخلط بشكل غير مسؤ ول بين المهمّـات العمليّـة والمهمّات النظـرية لمطلـق دراسـة لمطلـق فلسفـة ومنهـا « الـواقعيّـة الفلسـفيّـة » . فإذا ميز التمييز المتناسـق المسـؤ ول لتبيّـن له ان عمليّـة المعرفـة للواقـع الاجتماعي لا تنطوي على ازدواجيّـات . تذر هذه الازدواجيات قرونها عندما يُسأل الكاتب او بالاحرى تثار امامه اسئلة عملية : هل يستخدم معرفته لتحويلِهِ ام فقط لتفسيره .

حتى هنا لا يصح البحث عن الازدواجيات إلا لدى الباحثين المحيرين ، الـذين ينطلقون في الدراسة غير مقررين : هل يركبون مركبها محافظين ام ثوريين ام . . . .

ولفتة الى الأمام من المطل ذاته تري ان الكاتب يضع العجلة امام الحصان : يعرف الكاتب الملتزم ، مثل ماركس مثلا ، انه ثوري قبل ان يبدأ بدراسة الواقع .

ومن هنا ينشأ استنتاجان مهمان : الأول ان « التعبير يجد الفـكر الواقعـي نفسـه مشدوداً الى اتجاهين رئيسين » : هو تعبير مجازي بالدرجة الاولى ، لان الذي يجد نفسه هو الدارس ، ماركس ، اوريكاردواو ابن خلدون ، لا الفكر الواقعـي . والثانـي ان هذا الموقف ، اثوري هو ام محافظ ام . . . ؟ هو موقف ينبغي على الدارس « المفكر الواقعي » ان يتخذه قبل البدء بالدراسة .

---

(1) ناصيف نصّـار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابـن خلـدون في بنيته ومعنـاه) دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 298-299 .

ألا تستغرب في هذا الاطار التحذير التالي الذي يطلقه الكاتب نفسه حيث يقول :

« وليكن واضحاً في الذهن أن المجال الذي يريد ابن خلدون رفض التقليد فيه هو مجال المعرفة ، لا مجال العمل . وهذا أمرٌ مهم جدّاً . اذ ان ابن خلدون لم يخرج في قضية العمل عن التمسّك التام بقواعد الشريعة وروحها . فهو يتحدّث بإكرام واجلال عن « الفقه الذي عَمَّ نفعه دينا مدنيا » (المقدمة ، ص 1211) ،

« ويطبق الفقه بوصفه قاضي قضاة المالكيه في مصر بكيفيّة ترغم خصومه على الاعتراف بنزاهته واخلاصه واستقامته » (1)

حتى ولو أخر اتخاذ هذا الموقف حتى الى ما بعد الدراسة او حتى لو غيّره اثناءها يبقى من العموميّة والضياع بمكان ان تتهم الفكر الواقعي بالالتباس . رب افكار واقعيّة كثيرة لم تقع في هذا الالتباس . خذ ماركس مثلاً ؛ فهل كان فكره الواقعي متلبساً بهذا الالتباس ؟ فالكاتب نفسه ينفي هذا بقوله :

« فكر ماركس واقعي بصورة باهرة ، ولكنه فكر تخترقه ارادة ثوريّة تضفي على الواقعيّة السوسيولوجيّة الاقتصاديّة ابعاداً [لا نجدها في واقعيّة ريكاردو مثلا] » يعني على ما نقدّر، ثوريّة».

فهي اذن لا تتلبس بالالتباس الذي يتهم به الدكتور ناصيف نصّار كل فكر واقعي . خطأ الدكتور نصّار هنا هو خطأ القفز اللامسؤول بين البحث « بالفكر الواقعي » كنموذج ـ الامر الذي لا تلتقي واياه في جميع دراساتك للامثلة الواقعية ـ وذلك لانه تجريد من تلك الامثلة ، هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية ، البحث بمفكرين واقعيين . ومن الطبيعي ان يختلف الواقعيون بالتزاماتهم وبغاياتهم من وراء الدراسة . وليس من الطبيعي ان تلصق ما يحق للواقعيين أفراداً ، القيام به تهماً مركبة من صفات اكثر من فكر واقعي معين ، لا تصحّ بالفكر الواقعي بل ان هذا انما هو خطأ منهجي مضلل .

يكمن وراء هذا الضلال المتعدد الأبعاد خطأ جوهري تتساند في خلقه لدى الدكتور ناصيف نصّار اعتبارات حضارية ومنهجيّة وما الى ذلك . غاية كل دراسة علميّة هي في الأصل التوصل الى معرفة الواقع معرفة صحيحة . وناصيف نصار يعرف ذلك كما يتبين من بعض مقطوعات كتابه. غير انه هنا ، وربما يتناسى هذه الموضوعة رغبة منه بالاختصار ، يظهر بمظهر الداعي الى ان غاية الدراسة هي التحويل لا التفسير [الصحيح طبعاً] . ومن فصيلة الخطإ ذاته قوله : « بمعنى ان دراسة الواقع الاجتماعي تفجّر التصورات التقليدية المتناقلة عنه » . قد يحصل ذلك . ومتى حصل ، تكون الدراسة جزءاً وحسب ، وربما ليس الجزء الأهم ، في هذه العمليّة !؟

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 296

اذن ليس الفكر الواقعي بطبيعته متلازماً وهذا الالتباس الـذي يلبسـه اياه ناصيف نصّـار . فهل يكون الالتباس في وضع فكر ابن خلدون من هذه الفصيلة ايضاً ؟

موضوعة نصّـار عن ابن خلدون ـ الموضوعة التي يحاول توضيحها وإظهارهَا هي التالية :

« فالفقهاء يحافظون على المعطيات العقائديّـة والشرعيّـة على سبيل الاستمرار ، وابن خلدون لا يحدث انقطاعاً في هذا الاستمرار ، بل يقوم بقفزة تضع النظر الى الاعمال البشريّـة ، خارج إطار الأمر والنهي . وفي هذا الضوء ، تكتسي واقعيّـة ابن خلدون السوسيولوجيّة بطابع نفي واكمال بالنسبة الى التراث الثقافي الذي اغتذت منه »(1) .

هذه موضوعة صريحة وواضحة ـ بالرغم عن انها مركبّـة . وبالتالي فيصحّ ان تكون صحيحة كما يمكن ان تكون خطأ . ويتوقف ذلك على امور كثيرة . لنحدد بحثنا ـ بقدر الامكان ـ بالقضايا وبالأمور التي يستنجد بها الدكتور ناصيف نصار لهذه الغاية .

قلنا ان هذه الموضوعة مركبة :

انهـا ، اولا ، تنطـوي على وصف للفقهـاء : فالفقهاءيحافظـون على المعـطيات العقائديّـة والشرعيّـة على سبيل الاستمرار » . في هذا ما فيه من التجني على الفقهاء . هل كان همهّم الأول والاخير الحفاظ على الاستمـراريّـة ؟ وبقـدر ما تتفتـق عبقريتـك عن أسباب تجعل تمسك الفقهـاء بهـذا الاستمـرار بقـدر ما تتعـرف الى مدى انحياز نصّـار ضدّهم ؟

وهل هذا يعبّر تعبيراً صادقاً عن انحياز ابن خلدون ضدّهم هو بدوره ؟

ثانياً ، انهـا تقـرِّرُ واقعـاً تاريخياً : « وابـن خلـدون لا يحـدث انقطاعـاً في هذا الاستمرار » .

ثالثاً ، انها تقرر واقعاً تاريخياً ثانياً : « بل يقـوم بقفـزةٍ تضـع النظـر الى الاعمال البشريّـة خارج إطار الأمر والنهي » .

ويبقى هذا التقرير منسجماً تمام الانسجام مع التحذير الذي اطلقه المؤلف نفسـه والذي سبق واقتبسناه : وليكن واضحاً في الذهن ان المجال الذي يريد ابـن « خلـدون رفض التقليد فيه هو مجال المعرفة ، لا مجال العمل » .

« فوضع النظر الى الاعمال البشريّة خارج إطار الأمر والنهي » يعني وضعها خارج التقليد . ولكن وضعها خارج هذا الإطار قد يكون عملية بريئة كما قد يكون عمليّة تنمّ

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابق ، ص298 .

عن نوايا مبيّتة . على كل حال ، يبقى الحسم بهذه القضيّة مرهوناً بتتبع الحجج والبراهين والنوايا ؟

رابعاً ، « تكتسي واقعيّـة ابن خلدون ، في هذا الضوء ، بطابع نفي واكمال بالنسبة الى التراث الثقافي الذي اغتذت منه » .

تستدعي الدراسة الدقيقة والمعمقة لهذه الموضوعة المركبة اثارة سؤ الين اثنين بالنسبة لهذا « الرابعا » من مركباتها :

الأول « بالنسبة الى التراث الثقافي الذي اغتذت منه » ، ألا يوسّع هذا التعبير مجال الموضوعة بطريقة تجعل متابعة التحقق من صحـة الموضوعـة عملية غـير ذات مغـزى ؟ المقومات الأولى تتكلم عن تقليد الفقهاء وعلاقته بالعمل وبالمعرفة ، وعلاقة واقعيّـة ابن خلدون بهما . ويقفز الكاتب هنا من موضوعة محددة المعالم الى اجـواء اوسـع واشمـل « اجواء التراث الثقافي الذي اغتذت منه » واقعيّـة ابن خلدون .

وهكذا تصبح صحة المقدمة صحة طوطولوجيّـة . مطلق تفكير ، ولا تستُثنى من ذلك واقعيّـة ابن خلدون ، يصح فيه انه يتصف « بطابع نفي وإكمال» بالنسبة الى الثقافة التي « اغتذى منها » . وهكذا تتهلهل العمليّـة التحقيقية ـ العملية التي يراز بالنسبة اليها مقدار العلميّـة في مطلق محاولة . ومن هنا تسقط هذه المحاولة العلميّـة للدكتور ناصيف نصّـار درجة واحدة على الأقل على سلم القيم العلميّـة .

والسؤ ال الثاني ؟ يثار بالنسبة « لطابع النفي والاكمال » ـ هل هو وصف صحيح يستمدّه الكاتب من استقرائه لامثلة ذات علاقة بالموضـوع من اقـوال ومقتبسـات ابـن خلدون ام انه قالب ـ وعلى الغالب لغوي وفكري ومنهجي ـ اراد الكاتب ان يقولب به فكر ابن خلدون ؟

يدفعنا الى هذا التساؤ ل ظننا ، وسوَف نجعل منه وعن كثب ، « نظريّة » مقبولة ، أنَّ الكاتب ـ ناصيف نصّـار ـ استخدمه ، وربمـا لانـه اعتقـد انـه يتناسـب وموضـوع دراسته ، أداة تحليل . ولكنه بَدَل ان يفيده في توضيح فكر ابن خلدون قاده ـ وربما عن غفلة منه ، الى تشويه ذلك الفكر .فمثل ناصيف نصّـار في هذه المحاولة ، هكذا نظن ، هو مثل الصياد الذي وضع فخّـاً لقنفذ ـ فكر ابن خلدون ـ وفي غفلة منه سقطت فيه رجله. فبدلاً من ان يصطاد القنفذ، انتهى بأنه وجد رجله في الفخّ !

ولنبين اننا لا نتجنّـى في هذا على الدكتور نصار نضع أمام الكاتب الامور التالية :

الأول ، تخطيط الدكتور نصار نفسه لدراستِهِ لهذه الموضوعة . يقول :

« لقد رأينا كيف تصور ابن خلدون علمه الجديد بالنسبة الى منطق افكاره . فبات علينا الآن ، من

وجهة النظر الجدلية ، ان نبيّن ما ينطوي عليه تأسيس علم العمران من نفي او من اكمال »[1] .

الثاني ، مدى استغراق الدكتور نصّار « بالنظرة الجدليّة » او اذا شئت، مدى اهتمامه بها . يتبين ذلك من العنوان الثانوي ، او اذا فضلت التوضيحي ، للعنوان الاصلي لكتابه : الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه) .

يتبين من هاتين الخطوتين امران : الأول ؛ الأهتمام المتصدر للبحث بالجدلية من قِبَل الدكتور ناصيف نصّار ، والثاني ، ان الجدليّة هذه تنطوي على « النفي » او « الاكمال » او بالأحرى ؛ الاثنين معاً .

يبقى ان تتأكد مما اذا كانت جدلية النفي والاكمال هذه تنطبق على فكر ابن خلدون بالنسبة لهذه القضيّة بالذّات .

وسبق ان اشرنا الى « وضع النظر الى الأعمال البشريّة خارج إطار الأمر والنهي » ، اي خارج إطار التقليد .

ثم يأتي الموقف التالي ليدفع ما هو خارج إطار التقليد الى جعله يتعارض معه :

« إن الجهد الخلاّق الذي اعطى « المقدمّة » ، في زَمَن يسودُه الجمود الاجتماعي والخمول الفكري ، لا يمكن إلا ان يثير الاندهاش . وتحوّل الاندهاش الى معارضة وموقف هجائي يعود الى كون المضمون المبتدع يشكلُ نوعاً من **النفي** للروح السائدة في ذلك الزمَن . الجهد الخلاّق هو بطبيعته رفض مباشر ونفي للنزعة المحافظة التقليديّة . من هنا جاءَت معارضتهم لابن خلدون مندرجة في سياق خط المحافظة الفقهيّة ، والمحافظة العقائديّة ، الذي كان يحدد الصيرورة الإجتماعيّة »[2] .

يلحظ القارىءُ المدقق ثلاث قفزات متتابعة في تحـرُّك فكر الكاتـب . وكان لهـذه القفزات ، في إطارات مدروسة وبطريقة مصممه ، ان تكون خطـوات تطـور للحجّة وبالتالي تقدُّمٍ للفكر . غير أنها ، في العينة المدروسة ، لا تقوم بهذه المهمّة الصعبة .

إنها على العكس من ذلك تنقلاّت يصعب الربط بينها : انها تدليل على ضرب من الضياع . أن يثير الجهد الخلاق المقدمّي الإندهاش لهو أمر لا يثير الشكوك . فالتسليم به أمر مقبول ! ولكنه تحول من الاندهاش الى المعارضة . لماذا ؟ وهنا يبدأ التقلقل . انه « يعود الى كون المضمون ـ مضمون الجهد الخلاق المبتدع ، الذي اعطى « **المقدّمة** » ، ـ يشكّل

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع ذاته ، ص297 .

(2) المرجع ذاته ، ص295 -296 . (التوكيدات لنا) .

نوعاً من النفي للـروح السائـدة في ذلك الزمـن » . ولـكن هذه الموضوعـة ـ موضوعـة المضمون ـ يتنازل عنها في الجملة التالية حيث الجهـد الخـلاق ذاتـه ـ لا مضمونـه ـ هو « بطبيعته رفض مباشر ونفي للنزعة المحافظة التقليديّة » .

رب قائل تذكر الحكمة التالية : «اذا كان الجهد الخلاق نفياً، واذا كان موضوعه نفياً ايضاً للروح السائدة في ذلك الزمن . » كانت النتيجة نفياً مزدوجاً . وهكذا يكون الكاتب قد وكدّ موضوعته .

وهنا ندخل في جوهر القضيّـة : هل الجهد الخلاق وهل موضوعه وهل الاثنان معاً يكونان حقاً نفياً للروح السائدة في ذلك الزمن ؟

ليس بحكم الضرورة . قد يكون وقد لا يكون ! متى يكون ؟ ومتى لا يكون ؟

ولكن قبل الإجابة عن هذا السؤ ال ، ومقدّمة لهذه الإجابة، لنسأل ما هي الروح السائدة حسب الكاتب ؟

وما ان تسأل هذا السؤ ال حتى ترى الكاتب ، في المقطوعة المدروسة ، يتأرجح بين امرين : الأول ، « هي روح الجمود الإجتماعي والخمول الفكري » ؛ والثاني ، هو « خط المحافظة الفقهيّـة والمحافظة العقائديّـة » .

فإذا كان الأول هو ما يقصده الكاتب ، فالجهد الخلاّق هو حقاً « نَفْيٌ» له .غير إنَّ النفي هذا لا يذكيه الموقف التالي للكاتب : « الجهد الخلاق هو بطبيعته رفض مباشر ونفي للنزعة المحافظة التقليديّة » .

إذن ، بمعنى ما ، يصح اعتبار الجهد الخلاق نفياً للروح السائدة لعصر ما . ولكن وبهذا المعنى لا يتبناه جدّياً الكاتب نفسه .

يبقى المعنى الثاني . فهل هو ايضاً نفي وبهذا المعنى الثاني : «للروح المحافظيّة»؟ لـيس بحكم الضرورة . إنه نفي اذا كان يضرب جوهر المحافظ عليه . فهل يضربه ؟ المحافظ عليه هو التقليد الفقهي والعقائدي .

الجهد الخلاق لا يتنافى بحكم الضرورة والتقليد الفقهـي والعقائـدي . قد يكون تكملة له وتطويراً .

وهنا تتقدم موضوعة الموضوع لهذا الجهد الخلاق. فهل موضوعه يتنافى ومحتوى هذا التقليد ؟ في هذه الحالة وفيها فقط يقدر الدكتور ناصيف نصار ان يصفها بانها نفي .

فموقفه هذا ان لم يكن خطأ محض ، فإنه انحياز : بمعنى انه اختـار من مجموعة

احتمالات مفتوحة امامه تتساوى بالقوّة المنطقيـة واحدة لم يدعمها بالبينة الموضوعية .

إذن ، كان ميلُه الى « الجدلية » هو الذي ورّطه في هذا التجني .

ولا ينفي هذا اشتراك اعتبارات اخرى في عملية تضليله هذه .

منها ؟ انتقاله من بحث غاية ابن خلدون وجهده الخلاق وموضوع علمه الجديد : علم العمران ، الى بحث اساءة فهم معاصريه له إما بفعل الحسد وإما لاسباب اخرى :

« وسواءً فهم هؤلاء الخصوُم مقصده الحقيقي من تأليفه ام لم يفهموا ، فإن ردّة فعلهم السلبيّة تدلُّ على انهم اعتبروا ان معارضتهم لنزعة ابن خلدون المعرفيّة ضروريّة للدفاع عن سمعتهم كعلماء وعن نظرتهم الى قدرة العقل الانساني »(1) .

فما هي العلاقة بين هذا الحكم المتعلّق « بردّة فعل خصومه » بما اذا كانت تعتبر جهوده الجبارة او موضوعاتها « نفياً » للتقليد المتّبعَ ؟

هل يصح اعتبار هذا الموقف، موقف الخصوم، بينة او على الأقل قرينة موضوعته ؟ قبل التأكد من أصالته وصحته ـ والدكتور ناصيف نصّار نفسه يثير الشكوك حول اصالته ودوافعه ـ لا يمكن الاستنتاج منها شيئاً معيناً . فهي ، علمياً ، غير ذات فائدة اصيلة .

ان حجة مبنيّة على سوء الفهم او سوء التفسير او سوء النية او الدافع ليست ببيّنة ـ ولا حتى بقرينه ـ يصح ان تعتبر اساساً يبنى عليه استنتاج مسؤ ول .

والنقد ذاته ـ انه غير ذات علاقة علميّة وثيقة بموضوع البحث ـ يصح على الموضوعة المعبر عنها بالمقتبس التالي :

« ولم يكن تجنب المعارضة ممكنا . فالعلوم الدينيّة كانت منذ زمن بعيد قد اكتملت واقفل باب الاجتهاد فيها ، ولم يبق للرأي العقلي مجال مفتوح فيها وابن خلدون يكرر الإشارة الى هذا الوضع ، كأنه يريد تبيان ضحالة الفقهاء في عصره . « ان هذه العلوم الشرعيّة النقليّة قد نفقت اسواقها في هذه الملّة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين الى الغاية التي لا فوقها » (المقدمة ص993) . « ومدعي الإجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده » (المقدّمة ، ص1017) . ومهما يكن من أمر العلوم الدينيّة والاجتهاد فيها ، فقد كان من شأن كل جهد ابداعي ان يثير معارضة المحافظين على التراث العقائدي والشرعي »(2) .

وفضلاً عن الانتقاد السابق تتردد هنا ايضاً تمثيليّة التأرجح بين ما يعنيه الكاتب « بالنفي » ؛ ماذا ينفي ؟ هل هو ينفي « ضحالة الفقهاء في عصره » ؟ ام هو ينفي ما يثير

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص296 .

(2) المرجع ذاته ، ص296 -297 .

معارضيه ؟ اي « المحافظين على التراث العقائدي والشرعي » ؟

وتتأزم الحالة أكثر وأكثر عندما نقرأ المقتبس التالي :

« ومن هنا، فإنَّ مجرد الذهاب الى امكان تأسيس علم جديد كان سبباً للاصطدام بحس الفقهاء الدوغماتي . فكيف يكون الوضع اذا كان العلم الجديد هو علم العمران ، اي العلم الذي يطرح وجهة نظر مخالفة تماما لوجهة الفقه في تناول العمل الانساني »(1) .

ويتكرر التأرجح . هل هو نفي واصطدام « بحس الفقهاء الدوغماتي » ؟ ام هو « مخالف تماماً» ، نفي ، « لوجهة الفقه في تناول العمل الانساني » ؟

وانه لمن نافل القول ان الفرق هام ـ وهام جدّاً ـ بين الموقفين .

الأول دفاع عن الإيمان .

والثاني جحود مكشرّ عن انيابه المتوحشة .

ثم هل نسي الدكتور ناصيف نصار ما سبق وحذَّرنا بخصوصه : « وليكن واضحاً في الذهن ان المجال الذي يريد ابن خلدون رفض التقليد فيه هو مجال المعرفة ، لا مجال العمل » ؟ ولكن كيف ينسى والموضوعة تعرضها صفحة من كتابه (الصفحة 296) تقابل الصفحة التي تحمل علم العمران على « طرح وجهة نظر مخالفة تماماً لوجهة الفقه في تناول العمل الانساني » ، ونعني الصفحة 297 ؟ .

فالتعارض قائم ، اذن وحسب عرض الدكتور ناصيف نصّار لفكر ابن خلدون ، بالنسبة « للاعمال الانسانية ، بين علم العمران والفقه » !

لا ندري كيف يوفق مفكر مدقق بين موضوعتين متناقضين مثل هاتين الموضوعتين !

7 ـ التنازع اللامحيد عنه :

I ـ الشريعة والواقع :

وليس هذا التناقض بالمنعزل لدى تحليل الدكتور ناصيف نصّار . انه يتردد بلباس مختلف .

« ومن هنا ينشأ تنازعٌ لا محيد عنه ، وطرفاه هما في التحليل الاخير الشريعة والواقع »(2) !

واذا ذهبت ، مذهب الناقد ، الى ان الواقع لا يمكن ان يتعارض ومطلق نظريّة ـ

(1) المرجع ذاته ، ص 297 .

(2) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 297 - 298 .

لانهما من فصيلتين مختلفتين وبالتالي فلا يتواجهان ؛ اذا ذهبت هذا المذهب ، سلم لك الدكتور نصّـار بذلك . ولكنه دعاك في الوقت ذاته الى قبول تفسيره الذي يتجنب هذا الانتقاد . انه يعني بالواقع هنا موضوع علم العمران . عندهـا يصبـح الواقـع المفسّـر حسب علم العمران ، او اذا فضلت تفسير هذا الواقع ، هو الذي يحل محل الواقع في احد طرفي التنازع مع الشريعة . عندها تستقيم الموضوعة لغوياً وفكرياً .

ولكنها ـ وهذا هو السؤال الأهم ـ هل تستقيم علمياً ؟ هل هي ، بكلمات مغايرة صحيحة ؟

وفي الدرجة الأولى كيف يصوّر الدكتور نصّـار هذا التنازع ؟ الاستنتاج الذي يصل اليه هو انه « تنازع لا محيد عنه » . هو تنازع « حتمي » . بلغته . ولكنّ الحجج التي يقدّمها لا تساند هذا الاستنتاج . ومحور هذه الحجج هو « الوقائع » ـ الوقائع المتجددة المتعددة والمتلاحقة »[1] .

وسبق ان هذه الوقائع ـ بصفتها وقائع ـ لا تتضارب ومطلق نظرية ـ الشريعة غير مستثناة .

فهل تفسيرها التفسير الصحيح يتناقض ؟

من وجهة نظر الشريعة ـ « يظهر دور الوقائع المتجددة والمتعددة والمتلاحقة في بناء علم الفقه ، كما يظهر وجود واقعات موضوعيّـة تفرض نفسها على كل نظام معياري ولا تحتاج بالضرورة الى الشريعة الاسلاميّـة لكي تتخذ صورة اخلاقية حقوقيّـة معينة »[2] .

فهذه « الواقعات » ، وبالرغم من انها « تفرض نفسها على كل نظام معياري » ، « لا تحتاج بالضرورة » ـ وهذا باعتراف الدكتور نصار نفسه ـ الى الشريعة الاسلاميّـة » .

إنهّـا ، وباعتـراف الدكتـور نصـار نفســه ، لا تتنـاقض بالضرورة والشريعــة الاسلاميّـة . انها لا تحتاج اليها . والفـرق عظيم وهـام بـين « لا تحتـاج اليهـا » وبـين « تتضارب معها » .

إنها ، وحتى هذا المنعطف من الحجّـة ، ليست « نفياً » لها ـ وبلغـة هذه الحجّـة بالذات ليست بعد ـ « تنازعاً لا محيد عنه » . انه ، لم يلبث ، مجرد اختلاف وحسب !

فهل تتحول تنازعاً في معرض المنعطفات التالية للحجّـة ؟

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص255 وص1012 .

(2) ناصيف نصار المرجع المذكور سابقا ، ص267 .

منعطف آخر ، ولكنه غامض وعام ، تتخذه الحجة لدى التدقيق في التعبير : « لكي تتخذ صورة اخلاقية حقوقيّة معينة ». فبمعزل عن التوضيح الدقيق لمعنى « الصورة الاخلاقيّة الحقوقيّة المعينة » التي « تحتاج اليها » تلك الوقائع تبقى حجة الدكتور نصار قابلة لاتخاذ اتجاهات متعددة . وبفضل ذلك تبقى بعيدة عن موضوعة الاستنتاج : موضوعة « التنازع اللامحيد عنه » . انها لم تثبت حتى الآن انها تنازع ـ لم تزل حتى هذا المنعطف مجرد اختلاف وحسب .

منعطف ثالث تمر عبره حجّة الدكتور ناصيف نصّار . ولكنه وعند التدقيق لا يفيد موضوعته المدروسة بشيء بل ، وعلى العكس من ذلك ، يكشف زيف تفسيره لها . يقول :

« فالعمران ، على سبيل المثال ، لا بُدَّ له بطبيعته من سياسة ينتظم بها أمره . والسياسة يمكن ان تكون سياسة عقليّة ، اي غير خاضعة للدين » .

وهنا أيضاً وباعتراف الدكتور نصّار نفسه يبقى الخلاف بين العمران ، « مثلاً؟!» ، وسياسته خلافاً وحسب ، غير خاضع للدين . فكيف تحوّل الى « نزاع لا محيد عنه » ؟ المغاير للدين ليس بحكم الضرورة متناقضاً معه . يمكنه ـ على سبيل المثال والاحتمال معاً ، ان يكون متكاملا وإياه .

والمنعطف الرابع والأخير يعرضه علينا الدكتور نصّار باللغة التالية :

« ولا بُدَّ للملك من عصبيّة . هذه الواقعات الاجتماعيّة الموضوعيّة لا يستطيع الفقهاء كعلماء دين معطى وثابت ان يجعلوها محور اعتبارهم . أما المؤرخ الاجتماعي ، فإنه يستطيع ذلك »(1) .

يُلاحظ ان الصيغة اللغوية ، وبالتالي الفكريّة هنا ، مفتعلة بعض الشيء ، إما عن قصد لتغطي الانتقال من محور « الاختلاف » الى محور « التنازع » او « النفي » او « التناقض » ـ وهنا تصبح اللعبة خدعة لا تليق بمحقق ؛ وإما عفويّة بضغط المفاهيم التفسيريّة التي يرغب الكاتب بتبنيها الرغبة الجامحة . وهنا تصبح اللعبة لعبة مفاهيم تتحكم بالمفسّر وبعمليّة التفسير معاً . وقد لعبت اللغة عبر تاريخ الفلسفة بمساعدة العقل أحياناً خدعا كثيرة على « المفكرين » .

الواقع ان القضيّة العلمية المطروحة ليست عملية عنتريّة : هل يستطيع او لا يستطيع . العمليّة العلمية هي عمليّة تفسير لتلك الوقائع الموضوعيّة يُعطيها الأهميّة التي تستحقها .

---

(1) ناصيف نصار ، المرجع ذاته ، ص297 .

ومن الطبيعي ان تختلف هذه الاهميّة ـ اهميّة تلك الوقائع الموضوعيّة المتلاحقة والمتعددة والمتجدده ـ باختلاف الانظمة الفكريّة التي تحاول تفسيرها .

وهذه معطيات تتطلب تفسيرات . فباي منطق « يقال انها « تفرض نفسها » ! وهب انك قلت ذلك ، يبقى استنتاجك التالي غير مبرر :

« ومن هنا ينشأ تنازع لا محيد عنه . . . » .

غير ان الدكتور نصّار نفسه وبالرغم مما ذَهب اليه في هذه الموضوعة ، وهو مذهب غير مُسْنَد ، يعود فيتذكر انه ربما ذهب ، في تفسيره لفكر ابن خلدون ، مذهب التيه ، يَعُود فيقول :

« ويتخذ هذا التنازع شكلا جذرياً ، اذا تم الاعتراف للواقع بأسبقيّة مطلقه على الشريعة . ولكن ، من الواضح ان ابن خلدون لا يذهب الى هذا الحدّ المتطرف »(1) .

ولكن تصحيح نصّار في هذه المقطوعة ليست « لنشأة التنازع اللامحيد عنه » انه يبقى هكذا . ولكنه « لا يذهب الى حد التطرف » . لماذا ؟

لأنه لا يعترف للواقع بأسبقيّة « مطلقة على الشريعة » . وماذا تعني هذه الموضوعة ؟ فهل توضيحاً لهذا التساؤ ل يقول :

« ومع ذلك ، لا بُدَّ من التسليم في إطار مباديء علم العمران بأن الأسبقيّة هي للواقع الاجتماعي التاريخي وبان الشريعة نفسها هي واقع »(2) .

غير ان هذا التوضيح ـ اذا ما اعتبر هكذا ـ ليس بتوضيح على الإطلاق . وذلك لسببين الأول ؛ ماذا تعني « الأسبقية هي للواقع الاجتماعي » ؟ والثاني ، يهمنا ، في إطار هذا التنازع ، ما هو موقع الواقع من وجهة نظر الشريعة « في إطار مبادىء الشريعة » . وبدلاً من ذلك فالدكتور نصار يجيب من وجهة نظر علم العمران .

ولكن لهذا نتيجة تطال « الموقف الشرعي » . فما هي ؟
«وهكذا يفقد الموقف الدوغماتي الشرعي طابع المطلقيّة الذي يتذّرع به ويجد نفسه في مواجهة الواقعيّة التاريخيّة مضطراً إلى الاعتراف بأنه ، وان زعم انه لا يتبدّل من حيث المبدأ ، يتكيف بمقتضى الظروف والتقلبات التاريخيّة وبمقتضى الضرورات وطبائع الأشياء الخاصّة »(3) .

---

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص298 .
(2) المرجع ذاته .
(3) المرجع ذاته .

نتيجته اذن «فقدان الموقف الدوغماتي الشرعي طابع المطلقية الذي يتذرع به » . طيب وجميل ! ولكن هذا الطابع ـ طابع المطلقيّة ـ هو مجرد تذرع : « الذي يتذرع به » اذاً ليس بالموقف الاصيل ـ انه ، باعتراف الكاتب نفسه ، موقفاً مُتَذَرَّعٌ به . ويزكي هذا التفسير التعبير الثاني في المقتبس ذاته « وان زعم » انه لا يتبّدل من حيث المبدأ ـ اي ان طابع المطلقيّة انما هو مجرّد زعم وحسب ، ومجرد ذريعة وحسب . فقدان هذا الطابع إذن ليس بالفقدان الذي يؤ ثر على الجوهر . انه فقدانُ « مزعومٍ » «ومتذرّعٍ به». انها ليست ، بكلمات مغايرة ، خسارة جوهرية . انها خسارة تطال القشور والقشور وحدها دون الجوهر . وهكذا يخسر مصطلح « مضطراً »هنا فاعليته !

وماذا يبقى ؟ـ هذا المهم . يبقى التناغم المتبادل التكيف بين المبدأ والوقائع . « يتكيّف بمقتضى الظروف والتقلبات التاريخية وبمقتضى الضرورات وطبائع الأشياء الخاصة » .

فاذا كان هذا ما يحصل فكيف تصفه ـ دكتور نصار ـ بالتنازع ؟

واذا كان لا يصح وصفه بالتنازع فيثنّى خطأً من وصفه بالتنازع « اللامحيد عنه » .

ويثلث الخطأ ذاته بمحاولة دفع تهمة « الجذريّة » او تهمة ذهابه الى « الحد المتطرف » ، لأن مجرّد التفكير بهذا النفي خطيئة كبيرة . وذلك بمقتضى مبدإ منهجي هام ذكره ابن خلدون نفسه على لسان « الجُنيد رحمه الله »(1) : « نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب » .

واذا رأيت ان قول الجنيد لا يصح بحذافيره وبمعناه الدقيق وصفاً للخطأ الذي يرتكبه الدكتور ناصيف نصّار فان احذى توابعه تصح : وهذه التابعة نصيغها بالتالي : نفي العيب حيث لا تصح تهمة العيب عيب . واذا شئت ان تكون اكثر دقة قلت : نفي العيب حيث لا تصح تهمة العيب عيبان . العيب الأول هو اطلاقك التهمة التي لا تصح ، والعيب الثاني ، نفيها .

وتختلف الحالة مع مَنْ يصحح تهمة خاطئة اطلقها سواه !

II ـ « التنازع المزدوج » .

وبالرغم من هذا كله يبقى الدكتور ناصيف نصّار فريسة خطئِهِ حيث يقول :

« فالنزاع بين الشريعة والواقع هو اذن نزاع مزدوج : نزاع على صعيد الوجود الفعلي اولا ، ونزاع على صعيد الفكر المجرد ثانياً . وفي هذا الازدواج يكمن اساس التعارض بين ابن خلدون

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص467 .

والفقهاء . . . . من هذا كلّه يتحصل ان التعارض بين ابن خلدون والفقهاء ليس تناقضياً بصورة كاملة »[1] .

أما قضية النزاع ، فقد قلنا فيها ما يكفيها .

ويظل هذا المقتبس مفيداً لسببين : الأول ، ان النزاع الذي يقصده الدكتور نصّار هو النزاع التناقضي . وهكذا ، فلم نتجنَّ عليه بتهمته انه ينقل « الخلاف » الى « تناقض » بفضل اضاليل وربما بفضل السحر الداهشي الذي تمارسه عليه وسيلته : الجدليّة .

والثاني ، انه ينتقل هنا من النزاع بين الشريعة والواقع ـ والأصح ان يقول : النزاع بين الشريعة وعلم العمران ، الى النزاع بين ابن خلدون والفقهاء .

وبهذه المناسبة ، واستغلالاً لعبر هذه الدراسة ، تجدر الاشارة الى انه من المجدي ان يميّز قارىء نصّار ، في اطار تحليلة للفكر الخلدوني ، بين ثلاث معانٍ للنزاع ـ والاصح التوتر او الاختلاف :

الأول ، بين الشريعة والواقع ؛
الثاني ، بين الشريعة وعلم العمران ؛
والثالث ، بين ابن خلدون والفقهاء .

وواضح ان منطق الحل ـ تقديم الجواب المسؤول والصحيح ـ بالنسبة لأحد هذه الاختلافات يختلف عن ذينك المطلوبين بالنسبة للآخرين . ومن ضَلَّ طريقه في هذه المقدّمة ، يصعبُ عليه الرجوع الى الصراط المستقيم فيما بعد !

8ـ الثوريّة الخلدونية :

ورُبَّما وجدت موضوعة « التنازع اللامحيد عنه » التي يحمل رايتَهَا الدكتور ناصيف نصّار سنداً لها في موضوعة الثوريّة الخلدونية كما يراها :

« ولكن الثابت هو ان الوجه الثوري في فكر ابن خلدون يكمن في جانبه السوسيولوجي ، لا في جانبه الفلسفي . وهذا شيء مهم جدّاً بالنسبة الى معنى فكر ابن خلدون في الثقافة العربيّة الاسلاميّة فلنحاول توضيحه »[2] .

فما هو الوجه الثوري في فكر ابن خلدون السوسيولوجي ؟

وما هي مترتبات هذا الوجه الثوري ـ لا في الثقافة العربيّة الاسلاميّة ـ اذ هذا

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص298 .
(2) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص299 .

يفلش بحثنا فلشاً سطحياً واسعاً ، بل ، وكمقدّمة لهذا الموضوع ، ـ بالنسبة لموضوعة التنازع موضوع هذه المقطوعة ؟

يقول الدكتور نصار في هذا الصدد :

« تاريخ الفكر العلمي الكاشف لحقيقة الاوضاع الاجتماعيّة هو تاريخ صراع مع سلطة المؤسسة الدينيّة او السياسيّة المسيطرة على المجتمع . اذ انه عامل تنويري من شأنه ان يولد الشكوك او يبث افكاراً خطرة او يهدم اعتقادات وتقاليد راسخة او يزعزع عادات واعرافا ثابتة . وفي الواقع ، تتمتع واقعيّة ابن خلدون السوسيولوجيّة بكل خصائص هذا العامل التنويري : فما تشتمل عليه من تحليل لمقوّمات الحياة الاجتماعيّة ولنوعي العمران ولنشوء الدول وتطورها يشكّل مساهمه في نزع التفسيرات التمويهيّة حول الحياة الاجتماعيّة التاريخيّة ، وفي الكشف عن حقيقة التاريخ العربي الاسلامي . وكل تفسير مضاد للاعتقادات السائدة يسبب انزعاجاً وارتباكاً في نفوس المنتمين الى الواقع الذي يتناوله التفسير . ومن هنا نفهم جيّداً دوافع ردة فعل الدوغماتيّة الفقهيّة التي وجدت نفسها ، لأول مرّة ؛ أمام حركةٍ التفاف جدّية حولها . اذ ادركت من خلال فكر ابن خلدون ان الواقع ينتصب في مقابل الأمر القرآني ، وان التفسير بالعلل والأسباب الموضوعيّة يفرض نفسه في مقابل التفسير التأويلي للمعاني والمقاصد » (1) .

كنا قد نبهنا في آخر المقطوعة السابقة الى التمييز الواعي والدقيق بين ثلاثة اصناف من التنازع الناصيفنصّاري . وها هو نفسه يقع في فخ عدم التمييز المذكور .

وكانت للوقوع في هذا الفخ نتائج مزعجه :

اولى تلك النتائج عدم الوضوح في طبيعة النزاع المقصود بسبب عدم الوضوح في تحديد اطرافه . ففي مطلع المقتبس المدروس يشير الدكتور نصّار الى الصراع التاريخي بين السلطة المسيطرة على المجتمع ـ ولا فرق فيما اذا كانت هذه السلطة دينيّة او سياسيّة (علمانية) ـ وبين الفكر العلمي التنويري . وفي نهايته « ينتصب الواقع في مقابل الأمر القرآني » ! واذا سألت هل هذا الصراع هو صراع بين تعاليم القرآن : اي « الامر القرآني » ـ والواقع الخلدوني اي الواقع العمراني ؟ لا يتحفك الدكتور نصار بجوابٍ محدد وحاسم .

ذلك لأنه يقدّم أكثر من جواب . احدها الجواب المضمون بالجملة السابقة وهو : نعم . وهنا يكون الصراع بين القرآن وبين ابن خلدون أو بالأحرى بين « الأمر القرآني » « والواقع العمراني » .

ولكن الجملة التالية تنقل الصراع من على هذا المستوى الى مستوى آخر :

---

(1) المرجع ذاته ، ص ص299 -300 .

« وان التفسير بالعلل والأسباب الموضوعيّة يفرض نفسه في مقابل التفسير التأويلي للمعاني والمقاصد » .

وكانت سابقاً وضعت الصراع ذاته على مستوى آخر : « ومن هنا نفهم جيداً دوافع رّدة فعل الدوغماتية الفقهيّة » . . . .

ان هذا النط الناصيفنصّاري بين الموضوعات المختلفة فيما يتعلق باطراف النزاع وبين المستويات المختلفة للنزاع يعبّر عن تخبّط عميق الجذور في تفكير الكاتب ويجعل عمليّة الغربلة بين الغث والسمين من افكاره عمليّة صعبة للغاية .

ولذلك لا تقدر ان تقدّم حكماً موضوعياً ومسؤ ولا ـ سوى الحكم العام : انه مشوش ويضرب بتشويشه جذور الفكر الخلدوني ـ فيما يتعلّق بثوريّة ابن خلدون .

ان حكماً كهذا يتطلب إعادة تبويب وتقييم الموضوع بكامله .

غير ان مقدّمة مفيدة لهذا العمل تتطلب التنبه الى جميع الملاحظات المنهجيّة التي مرّت عليها هذه الدراسة . وربما كان اولاها بالأهميّة تحرير ناصيف نصّار من عقدة المعالجة الجدليّة ، للموضوع ـ وبلغة ادق لهذه الموضوعة المدروسة بالذات .

9 ـ التطاول اللامبرّر :

وفضلاً عن الاخطاء التي مرّ ذكرها يتطاول ، وبغير مبرر ، الدكتور ناصيف نصّار في مقتبسه التالي على فكر ابن خلدون :

« غير ان كل قوّة الفكر الخلدوني تتكسر على الأساس الذي سمح له بتشييد علم العمران ، اي على مقدّماته الفلسفيّة المنتظمة حول مشكلة المعرفة ، وليس حول مشكلة تفسير جديد للانسان في العالم . إن اقتضاء المطابقة التامة والتثبت والتعليل يؤ دي دون ريب الى نتائج جديدة على صعيد المعرفة ، ولكنه لا يؤ دّي الى تصور أساسي حول الواقع الانساني في العالم » ـ (1)

ينطوي هذا التطاول على أكثر من خطيئة .

اولاها ، ومن الزاوية المنهجيّة ، عدم الاعتراف للمفكر باختيار ما يريد معالجته وكيف يريد ان يعالج ما اختاره . وفي هذا تجنّ كبير ومشوّه لمطلق مفكّر . طالب اي مفكر على الاطلاق ان يجيب عن اسئلة لم يختر هو الاجابة عنها ، وتشوّه ، بمنطق مطلبك هذا ـ حتى وان افترضنا انه بريء جدّاً ـ افكاره .

كان ينبغي ان نضع هذا الانتقاد من زاوية ثانية ـ زاوية الطالب . إنه ، ان فعل

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقا ، ص 300 .

ذلك ، خطا الخطوة الاولى على طريق عدم فهم الفكر الذي يدرسه . لقد بدأ بتضليل نفسه .

أما اذا كان المطلب غير بريء تماماً فقد تعددت مطاعن المطلب والطالب معاً !

وبعد معالجة الدكتور نصار للعلاقة بين العقل والوحي وحدود كل منهما يقول :

« فالاعتراف للعقل بحقوق ، ولكن في حدود العلاقات التجريبيّة والنسب العقليّة ، الحسيّة ، لا يجيب إلا عن جزءٍ من الاشكاليّة المطروحة في مضمون الوحي . هذا المضمون الذي يشمل مبدئياً مجالات الوجود والمعرفة والعمل » (1) .

ثم يردف : « إلا أن ابن خلدون لا يهدف الى انشاء فلسفة شاملة » (2) فاختلف مثله هذا عن مثل الفارابي الذي ، ولكي يشمل مجالات الوجود والمعرفة والعمل ، حاول ان يقدّم فلسفة « شاملة ترتبط فيها مسائل العمل بمسائل الوجود والمعرفة » (3) .

ففي المقتبس الأسبق يلمح الى تقصير في تفكير ابن خلدون ، يتبيّن من المقتبس السابق ان ابن خلدون لم يهدف الى معالجته في الأساس حسب الكاتب نفسه : « لا يجيب إلا عن جزءٍ من الاشكالية المطروحة في مضمون الوحي » . هذه الاشكاليّة التي لتعالجها ينبغي أن تقدّم كالفارابي ، فلسفة شاملة . « تربط مسائل العمل بمسائل الوجود والمعرفة » . غير أن ابن خلدون « لم يهدف الى انشاء فلسفة شاملة » .

ولولا تضارب وصف الواقع بالنقد الملمّح بالتقصير لكانت معالجة الدكتور نصار غير مكشوفة النوايا المبيتّه .

« فهو (ابن خلدون) يقبل الشريعة ، وبالتالي تصورها الضمني او الصريح للانسان . وهو يقبل العقل ، وبالفعل نفسه بعض مطالب الفلاسفة والعلماء : وعليه **فهو مضطر** الى ايجاد مجال خاص للعقل دون ان يزعج سلطان الشريعة » (4) .

فأي اضطرار هو هذا الاضطرار ؟ وكأن العمليّة عملية تطبيق يتلاعب بحدودها المفكر كما يتلاعب الخيّاط بمقصه وهو يفصّل الثوب الموصى عليه .

« وقد اعتقد ابن خلدون ان مشكلة التاريخ كما انطرحت عليه لا تتطلب أكثر من ذلك ، مما يفسّر تلك النبرة الانتصاريّة التي نلاحظها في مجمل ابواب « المقّدمة » . الا ان ابن خلدون لم يدرك ان إعادة صياغته للواقعيّة بهذا الشكل إنما كانت تعبيراً نظرياً عن نزعة محافظة منحنية امام معطيات الواقع الكلي

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص300 .
(2) المرجع ذاته ص30 .
(3) المرجع ذاته ، ص300 ـ ص301 .
(4) المرجع ذاته ، ص301 . التوكيد لنا .

وحركته الذاتيـة »[1] .

وهكذا يلام ابن خلدون على امور هو نفسه لم « يهدف الى » تحقيقها . كانشاء فلسفة شاملة متمثلاً بالفارابي . ليس هذا وحسب ، يصبح ، ومن هذه الزاوية ، تغنيه حتى في المجالات التي ظن انه انتصر فيها ، ضرباً من الضحك على الذقون !

لقد كان موهوماً حتى بالانتصارات التي حققها . لماذا ؟ لانه لم يتشبه بالفارابي مثلاً . كان عليه ان يفعل ذلك ليرضي مخطط الدكتور نصار ! كان عليه ان يفسرّ مسائل العمل ومسائل الوجود ومسائل المعرفة . وكانت غلطته الكبرى ، خطيئتهُ الاصليّـة ، انه اراد « رفض التقليد في مجال المعرفة »[2] وحسب . وهل يحق لمفكر كابن خلدون ان يحدد هو نفسه اطار بحثه ؟

10 ـ الحتميّـة الإجتماعيّـة التاريخيّـة :

وتكون ، هكذا ، الحتميّـة التاريخيّـة تعبيراً عن فشل ابن خلدون في تقديره التقدير الصحيح لمشكلة التاريخ ولعدم ادراكه « ان اعادة صياغته للواقعيّـة بهذا الشـكل (اي بعدم تشبهه بالفارابي بانشاء فلسفة شاملة ، وبان سمح للنزعة المحافظة بان تجد منفذاً الى فكره فيقبل بالشريعة ويقبل بالعقل ويضطر الى « ايجاد مجال خاص للعقل دون ان يزعج سلطان الشريعة») إنما كانت « تعبيراً نظرياً عن نزعة محافظة منحنية امام معطيات الواقع الكليّ وحركته الذاتية » .

واذا احتججّت بانك لا تفهم معنى « الواقع الكلي » في هذا المقتبس ؛ وبانك كذلك لا تفهـم معنـى « حركتـه الـذاتية » فلا بأس ! انهـا من بضعـة من الشطحـات الناصيفنصّـاريّـة ! المهم ان تفهم التالي :

« ولذلك ، لا غرابة في كونه اتجه الى التسليم بالحتميّـة الاجتماعية التـاريخيّـة . إن فلسفـة تريد نفسها تفسيراً للواقع الاجتماعي التاريخي وحسب لا تستطيع الاضطلاع بمهمّـات فلسفة الانسان كفاعل تاريخي »[3] .

وهكذا يصبح الأمر الغريب جدّاً امراً لا غرابة فيه !
ويصبح الانتصار بفتح علمي كبير ضرباً من عدم الادراك !

والاعتزاز بما يفصله الكاتب المفكر لنفسه ويحـققّه على ما يرتئيه ضرباً من التغني

---

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته ، ص296 .
(3) ناصيف نصّـار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص301 .

بالانتصارات الدونكيشوتيّـة !

والحتميّـة ؟ هي ضرب من السببيّـة التي سبق شرحها وتفصيلها .

وتبقى القضيّـة الكبرى التي يواجهها التحليل الناصيفنصّـاري مقـدار تصويرهـا تصويراً صحيحاً ـ وللمنطق ذاته ـ مقدار التشويه الذي تضفيه على ـ الفكر الخلدوني .

11 ـ ملاحظتان ضروريتان :

واخيراً تبقى لنا ملاَحَظتان مهمتـان من وحـي هذه المعالجـة ودفعـاً لسـوء الفهـم والتفسير :

الأولى ، هي انه قد تكون هنالك بالفعل علاقة جدليّـة بين الفعل الانساني والعقل الانساني عن طريق الانسان . ولكن دراسة هذه العلاقة دراسة «علميّة دقيقة» تفترض التقيد بمباديء منهجيّة لم تخطر على بال الدكتور نصّار . بعضُها ، على الأقل ، لم يَحْظَ بهذه النعمة !

والثانية ، هي انه ، وبفضل هذه العلاقة الجدليّـة بين الفعـل الانسانـي والعقـل الانساني والانسان ، تصبح المعرفة ، جزءاً من هذه العلاقة الجدلية ذاتها ـ متى وجدت ـ تتواصل العلاقة المتبادلة بين المعرفة التي تقدم نفسها تفسيراً للواقع الاجتماعـي التاريخـي والفلسفة التي تطمح « بالاضطلاع بمهمات فلسفة الانسان كفاعل تاريخي » . بالاحرى ، يصبح من هذه المطلّة ، الفصل بين المعرفتين ـ وعلى اختلاف الاسم المميز بينهما ـ بتراً لا يبرّره لا الواقع الانساني التاريخي ولا الفكر الفلسفي المسؤول !

12 ـ خاتمة :

وحتى عن طريق هذه الجَدَليّة ، اوعَبْرها ، تتنازل « الحتميّة » الخلدونية عن بعضٍ من حتميّتها ! تتعدّل ضروريّتها ـ إذْ تتداخل فيها الموضوعيات والذاتيات .

وبفضل هذه الذاتيّات تتسرّب الحريّة ـ عبر شُقوق « مراتب الوجود » ، وبواسطة مبدإ السببيّة وبمساعدته ـ الى بناءات العمران التاريخي .

وهنا ـ عند هذه المعبرة بالذات ـ تتنفّس مسؤوليّة الإنسان الصعداء ـ فيما يتعلق معاً بمجرى حياته الخاصّة ، وفيما يتعلّـق بمسيرة التاريخ !

ساطع الحصري « وعقلانيّـة » ابن خلدون
وقوانينه العمرانيّـة

1 ـ الإطار العام :

يبدأ ساطع الحصري دراساته عن مقدّمة ابن خلدون بهاجس واعتذار .

I ـ الاعتراض الهاجس

هكذا يبدأ « توطئة » الكتاب :

دراسات عن مقدّمة ابن خلدون . . .

أسطـر هذه الكلمات ، وكأني اسمع همس معتـرض يعتـرض علي ، قائِـلاً : ـ دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ؟ . . ولماذا اخترت هذا الموضوع المبتذل المعاد ؟ » . . .

أ ـ « المبتذل » (؟) « والمعاد »

أن يُقال عن دراسة او مجموعة دراسات « عن » مقدّمة ابن خلدون انهـا معالجـة لموضوع « مبتذل » لهو ان يقال صفة لا تنطبق على الموضوع .

كان ينبغي بالأحرى ألاّ تخطر ببال ساطع الحصري .

وبرهاني على ذلك أنّه لم يجب عنها ـ لم يفكر بدفعها .

اللهم إلاّ اذا اعتقد ـ كما يمكن ان يعتقد القارىء ـ بأن قوله التالي هو ذلك الردّ :

« غير أني لم اسلم بوجاهة مثل هذه الاعتراضات والملاحظات ، لأنني اعتقـد بأن الطرافـة في الدراسات لا تتأتى من جدّة الموضوع وحده ، بل قد تتولّد من طرافة الطريقة والاتجاه ايضاً »(2) .

واذا صح أن هذا هو الردّ ، يبقى ان نتعرّف الى طرافة اسلـوب هذه الدراسـات الساطعحِصريّة في المقدّمة الخلدونية .

أما موضوع « المعاد » فهو امر وارد .

وسيبقى وارداً على الدوام .

---

(1) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ،القاهرة ، 1953 ، ص1 .

(2) المرجع ذاته .

ومن هنا ركاكة ـ بل بعض هذه الركاكة ، في جواب ساطع الحصري عنها حَيث يقول :

« وانا ، مع احترامي للكتب والمقالات والدراسات التي نشرت بالعربيّة عن ابن خلدون ومقدّمة ابن خلدون ، أرى انها ظلّت بعيدة عن استيفاء حاجة البحث في هذا الموضوع الخصب الهام ، من نواحيه المختلفة ، فاعتقد بان هناك حاجة ماسة الى إكمال تلك الأبحاث والدراسات واتمامها ، كما ان هناك ضرورة قصوى لإعادة النظر واستئناف البحث في معظم تلك الدراسات ، بطرق وأساليب اخرى ، وفق وجهات نَظر جديدة »(1) .

وبعض ركاكتها الآخر ؟

عموميتها . بل عموميّة المصطلحات المفتاحية فيها : « استيفاء حاجة البحث » ، « من نواحيه المختلفة » ، « هناك حاجة ماسة الى اكمال تلك الابحاث والدراسات واتمامها » ، « هناك ضرورة قصوى لإعادة النظر واستئناف البحث في معظم تلك الدراسات » ، بطرق وأساليب أُخرى ، « ووفق وجهات نظر جديدة » .

ومن بعض ركاكتها الآخر أنها ـ جميع هذه التعابير ـ لا تهدف ، ربما لأنها لا تعرف بالضبط ، الهدف الحقيقي المبرر لجميعها .

ولا تتغير الحال بالنسبة لهذه المسألة حتى حينما يصل ساطع الحصري الى نهاية كتابه . حيث يقول :

« ان اكتشاف ابن خلدون قد تمّ بالصورة التي لخصتها آنفاً ؛ إلا أن فرز وجرد واظهار كل ما يضمه هذا الكنز القديم من الآراء والملاحظات الثمينة ، لما يتم بعد ، وأنه لا يزال في حاجة الى المزيد من البحوث والجهود .

ولا أراني في حاجة الى القول : بان المساهمة في هذا الفرز والجرد والبحث . . . كانت من أهم اغراض هذه الدراسات »(2) .

وبالرغم من ركاكتها تبين هذه المقتبسات الإطار العام ـ والذهنيّة التي تكمن وراء ـ هذه الدراسات عن مقدّمة ابن خلدون .

وإنها ـ بالتالي ، لجزء لا يتجزأ من الإطار العام لموضوع دراستنا هذه .

ب ـ « الدستور الأساسي »

ويقترح ساطع الحصري ، بهذه المناسبة ، « دستوراً اساسياً لدراسة المفكرين والعلماء القدماء دراسة عادلة : دراسة لا تحول دون تقدير منزلتهم العلميّة حقّ قدرها » :

(1) المرجع ذاته ، ص 1-2 .

(2) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 614 .

« ان عدم ملاحظة هذا الدستور الأساسي ، في دراسة المفكرين والعلماء القدَماء ، يحول دون تقدير منزلتهم العلميّة حق قدرها »[1]

وماذا تراه يكون هذا الدستور الأساسي ؟

هو التالي :

« أن منزلة الباحث والمفكر في « تاريخ العلوم والأفكار » لا تتعينّ بملاحظة « جميع الآراء الصائبة والخاطئة » المنبثة في كتاباته ومؤلفاته المختلفة ، بل تتقرّرُ بملاحظة « الآراء المبتكرة » التي يسمو بها على معاصريه ، « والحقائق الجديدة » التي يضيفُهاالى المُكْتَسبات الفكريّة البشريّة ، « والخدَمات التي يقوم بها » بهذه الصورة ، في سبيل تقدُّم الأفكار والعلوم . . . كل ذلك بقطع النظر عن الآراء الخاطئة التي يبقى فيها مشتركاً مع معاصريه بطبيعة الحال »[2] .

ولم نقتبس هذا الدستور الأساسي لنتفق معه الاتفاق الكلي .

كما واننا لسنا بوارد تحليله لتبيان صوابه وصلاحيته .

اقتبسناه لسببين فقط : الأول ليبيّـن ذهنية ساطع الحصري في دراساته ؛ والثاني ، لِلَفت النظر الى أن ملاحظة « الآراء المتبكرة » لدى مفكر ما هي عنصر هام من العناصر التي ، لو اجتمعت وتناغمت ، تكوِّنُ المقياس الصحيح والصالح لتقدير منزلة المفكر او العالِم .

ج ـ « المبدأ الهام »

ويُردِفُ ساطعُ الحصري هذا « الدستور الأساسي » بمبدإ عام هو التالي :

« إن أصول البحوث العلميّة ، تتطلب من كل باحث يُقدم على مطالعة كتاب قديم ، أن يتأمل في كل موضوع من مواضيعه ـ وكل مسألة من مسائله ـ على حدة ، وأن يعرفَ حق المعرفة بان « خطورة الأخطاء » التي تلقى في الكتب القديمة ، لا يجوز ان توزن بالموازين الفكريّة العصريّة ، بل يجب ان تقدّر بموازين تاريخيّة خاصة . ولا حاجة للبيان ، إن هذه الموازين الخاصة ، لا يمكن ان تتقرر إلا بتتبع « تطورات الفكر البشري » بوجهٍ عام . »[3] .

وتكثر الملاحظات الناقدة على هذا « المبدأ الهام » ـ الملاحظات التي ، لو عُرضت ونوقشت ، لانتهت بالمناقشين الى رفض أهميّة هذا « المبدأ الهام » . بل رُبّما ادّتَ ، وظننا انها تؤدي فعلا ، الى رفض كونه مبدأ حتى .

المهم هنا هو السؤال : لماذا يتقدّم به ساطع الحصري ؟

(1) المرجع ذاته ، ص5 .
(2) المرجع ذاته ، ص5 .
(3) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص6 .

« انني لم أقُلْ بهذا المبدأ ، ولم أضع هذا الدستور تعصباً وتحزُّباً لابن خلدون . بل قلت بهذا المبدأ ، لأنني وجدته سائداً في تاريخ العلوم والعلماء ، وسردت هذا الدستور ، لأنني رأيتهُ رائد القوم على الدوام »[1] .

يقدّمه ، جزئياً على الأقل ، لردّ تهمه .

يخاف ان يُتَّهمَ بأنه يفصل المقياس بطريقة تتطابق وابن خلدون بحيث يصبح « متعصباً » له « ومتحزّباً » . عندها يصبح تفسيره مَثلاً على ما سبق واطلقنا عليه وصف « التفسير الإيديولوجي » ، بالمقارنة مع « التفسير العلمي » .

د ـ « الإعتذاريّة الساطِعْحُصريّة »

وتتكشّفُ الإعتذاريّة ـ ولعلها كانت كالغاية المبيّتة وراء « المبدأ الهام » « والدستور الاساسي » المشارُ اليهما ـ في المقطع التالي :

« ان يد الله أو الآلهة ، التي كثيراً ما تذكر في مؤلفات هرودوت وبوسوئه ، وفيكو ، وأمثالهم الكثيرين ، لم تعتبر « حاطة » من منزلتهم الفكريّة ، فكيف يجوز لأحد ان ينكر على ابن خلدون مكانته العلميّة ، لمجرّد رجوعه الى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحث من ابحاثه المختلفة ، على الرغم من توسعه في درس الحوادث الاجتماعيّة ، وتعمّقه في إظهار عواملها الطبيعيّة ؟

وممّا تجب ملاحظته في هذا الصدد ، بوجه خاصّ : أن ابن خلدون لم يمزج وقائع التاريخ بأخبار الكهانة ، كما فعل « ابو التاريخ » ؛ ولم يحاول تفسير التاريخ بتأثيرات النجوم ، كما فعل جان بودن ؛ كما أنه لم يكتفِ بردِّ عوامل التاريخ الى مشيئةِ الله كما فعل بوسويه ؛ ولا حاول اتخاذ التاريخ وسيلة لاثبات قدرة الله ، كما فعل « فيكو » . . . . مع أنه كتب ما كتبه في هذا الصدد ، قبل جان بودن بمدّة تناهز القرنين ، وقبل بوسويه بمدّة تزيد على ثلاثة قرون ، وقبل فيكو بمدّة تقرب من ثلاثة قرون ونصف قرن ؛ ومع إن هذه القرون التي اعقبت حياة ابن خلدون ، كانت من أهم أدوار الانقلاب وأسرع عهود التقدّم في التاريخ البشري »[2] . . .

يحْفل هذا المقتبس بالاِشارات الدّالة .

هـ ـ دلائل وإشارات

وفضلاً عن أنَّهُ يُميلُ على الاعتذارية التي تسيطر على التفكير الساطِعْحُصرَي ـ وفي هذا بحدّ ذاته ، على ما نعتقد ، شيء من التقليل بأهمية الفكر الخلدوني ، تحفل المقطوعة المدروسة بالاشارات الدالة على اتجاهات قد تساعدنا ، لو تمعنّا بها بما فيه الكفاية ، على حل بعض التساؤلات التي يثيرها الاطلاع على الأدب الخلدوني .

من هذه الشرُفة ، ينبغي لنا التنبه الى بضعة إشارات ـ تعابير ذات محامل هامّة :

---

(1) المرجع ذاته ، ص6-7 .

(2) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص38 .

« إن يَدُ الله او الآلهـة ، التـي كثـيراً ما تذكر في مؤلفـات هرودوت بوسـويه وفيكو ، وأمثالهـم الكثيرين ، لم تعتبر « حاطة » من منزلتهم الفكريّـة » .

« فكيف يجوز لأحد ان ينكر على ابن خلدون مكانته العلميّـة ، لمجرّد رجوعه الى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحثٍ من ابحاثه المختلفة » . . . ؟

« كما انه لم يكتف برد عوامل التاريخ الى مشيئةِ الله » . . .

« ولا حاول إتخاذ التاريخ وسيلة لاثبات قدرة الله » . . .

يبقى أَنْ تتضحَ لنا محامل هذه الإشارات والدلائل !

الى ماذا تشير ؟

ما هي فائدتها لنا ؟

كيف تساعدنا ـ اذا ما ساعدت على الاطلاق ـ على تفهم الفكرة الخلدونية ؟

وما هي القصص التي تسردها علينا ، عن طريق استنطاقنا لها ، عن مدى تفهم ، وبالمقابلة عن مدى سوء التفسير ، الذي يقوم به كُلٌّ من دارسي الفـكر الخلدونـي لهـذا الفكر ؟

و ـ تأصل هذه الهواجس

غير أننا ، وقبل ذلك وكمقدّمة لبحثه ، ينبغي ان نشير الى تأصُّلِ تلك الهواجس . يُعَبّـر عن هذا التأصُّل المقتبس التالي :

« ويجوز لنا ايضاً ألاّ نستحسن الخطّة التي سار عليها ابن خلدون في الإشادة بعلم الله وقدرة الله في آخر كل فصل من فصول المقدّمة . غير انه يترتب علينا ألاّ ننسى أبَداً بأن عدداً غير قليل من المفكرين في اوروبا عملوا مثل ذلك ، بل عملوا اكثر من ذلك ، حتى بعد كتابة مقدّمة ابن خلدون ، بعدّة قرون . كما يجب علينا ان نلاحظ في الوقت نفسه : ان ابن خلدون لم يفعل ذلك تهرُّباً من التفكير في العلل والأسباب بطرق علميّـة ، او تخلُّصاً من مشاق البحث عن الدلائل العقليّـة ؛ بل إنـه سار في معظـم أبْحاثه سيراً عقلانياً(Rationaliste) تماماً ؛ ولم يلتجيء الى ذكر علم الله وقدرة الله ومشيئة الله ، إلا بعد اتمام استدلالاته واستقراءاته بالطرق العقليّـة والمنطقيّـة بوجه عام »(1) .

ويُعبـر هذا المقتبس تعبـيراً صريحـاً عن الهـواجس موضـــوع الاشـــارات المركزه والمقصودة .

2 ـ « العقلانيّـة » الخلدونيّـة :

I ـ« العقلانيّة » الخلدونية ـ دراسةً مستقلّة

ان « العقلانيّـة » الخلدونيّـة ، موضوع دراسة معمقة ، لذات ابعادٍ مهمة كثيرة .

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص39 .

وقد تناولناها في اكثر من مناسبة .

ومن الطبيعي ايضاً ان نعود اليها في أكثر من مناسبة مغايرة .

تهمنا هنا هذه « العقلانيّـة » كما يفهمها ويعبّـر عنها ساطع الحصري .

II ـ « العقلانية » الخلدونية في قاموس ساطع الحصري

إنَّ هذه المقطوعــة بالــذات تكشف عن عمــوميّـةِ هذا المفهــوم في القامــوس الساطِعْحُصري .

كما أَنها تعرّضُ تفكيره الى تهمة السطحيّـة .

« بل انه سار في معظم ابحاثه سيراً عقلانياً . . . تماماً »

وتبقى هذه « المعظم » ، وان ديبلوماسيّـة حذقة ، علميّـة فقيرة جدّاً . انها تفتقر الى الدقّـة والتحديد .

« ولم يلجأ الى ذكر علم الله وقدرة الله ومشيئة الله ، إلاّ بعد إتمام استدلالاته واستقراءاته بالطرق العقليّـة والمنطقيّـة بوجه عام » .

وهذا « البوجه عام » تُخْبر القصّة ذاتها بالنسبة للمسألة ذاتها !

III ـ « إلاّ بعد إتمام »

أ ـ غاية مبيتة وراءه

يبقى التعبير « إلا بَعْدَ اتمام » .

إنه يرمي ، على ما يظهر ، الى التخفيف من دور الإشارات الـدينية في الفلسفـة الخلدونيـة .

وإن له ، في رأينا ، غاية مبيتّه وراءَه .

تكشف عن هذه الغاية ، وإن جزئياً ، قول سبق ان اقتبسناه لساطع الحصري : « إن يد الله او الالهة التي كثيراً ما تذكر في مؤ لفات هرودوث وبوسويه وفيكو ، وامثالهم الكثيرين ، لم تُعتبر « حاطة » من منزلتهم الفكريّـة » .

صح ان هذه البينة تدفع قول القائلين . ولكنها في الوقت ذاته ، تدفع بالقارىء الى الاعتقاد بان التهمة وإن رُدّت على الصعيد الكلامي ، بقي لها تأثيرها ـ وبالرغم من ردها الظاهر هذا ، في نفسيّـة الكاتـب ذاتـه . واراد ان يدفعهـا ـ لا على الصـعيد الكلامـي وحسب ، بل وكذلك على الصعيد الشعوري ـ الصعيد الباطني .

وقد دفع به هذا التأثير ـ الشعور الى التقليل من الضغط الديني على الفكر الخلدوني .

ب ـ خطأ كبير

وأدّى هذا ، فيما أدّى اليه ، الى تشويه الفكرة الخلدونيّة ـ وعلى وجه التحديد الى تشويه دور الدين ، او الافتراض الديني ، في التفكير الذي سيطر على ابن خلدون كما يتجلّى لنا في المقدّمة .

فهل صحيح ان ابن خلدون « لم يلجأ الى ذكر علم الله وقدرة الله ومشيئة الله ، **إلاّ بعد** اتمام استدلالاته بالطرق العقليّة والمنطقية » ؟

لا . وربما لهذا قال الحصري « بوجه عام » .

غير ان هذه « البوجه عام » لا تُنْقِذُ لا ابن خلدون ولا الحصريَّ « بوجه عام » . ولكن ماذا يثبت موضوعتنا ؟

إننا لا نبغي اثباتها . لأن ذلك يتطلب الجهد الذي يتعدى حدود ما خصصناه لهذه الدراسة . ثم اننا ، وبطريقة غير مباشرة ، نقوم به بمناسبات مغايرة .

نبغي الآن فقط التدليل عليها .

ولهذا يكفي المقتبس التالي :

« وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتصاعد صولا وعرضا ، ويحارُ العقل ادراكها وتعديدها ، فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط . سيما الافعال البشرية والحيوانيّة . فإنّ من جملة اسبابها في الشاهد القصود والإرادات . اذ لا يتمُّ كون الفعل إلا بإرادته والقصد اليه . والقصود والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة ، يتلو بعضها بعضا . وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات اخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه . اذ لا يطلع احدٌ على مبادىء الأمور النفسانيّة ولا ترتيبها. **إنما هي اشياءٌ يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا** . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها او غاياتها . انما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب » (ص458) [1] » .

فهل يصح ان تقول ، تفسيراً لهذا اللجوء الخلدوني الى الله ، انه لم يلجأ اليه **إلا بعدما** أتمّ استدلالاته بالطرق العقليّة والمنطقيّة » ؟

طبعاً لا ـ الا اذا استهونت الوصول وهانت لديك التفسيرات المتسرعة !

---

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص502 . (التوكيد لنا) .
ويقتبسها ايضاً محمد عابد الجابري ، **العصبيّة والدولة** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص116 .

ج ـ خطأ من فصيلة

ويبقى هذا المثَلَ واحداً وحسب من مجموعة من الأخطاء التي يتوَّرطُ فيها ـ تشويها للفكر الخلدوني ـ اكثر من دارس للمقدّمة .

وكان ان تنبهنا الى هذا النوع من الأخطاء ـ اهمال الإشارات الخلدونيّـة الى الله او الدين او المفترض الديني او ، وفي حين عدم امكانية هذا الإهمال ، التخفيف من دوره واهميته ـ في معرض عرض محمد عابد الجابري للمقدّمة الخلدونية الأولـى[1] .

3 ـ الدوافع :

وسألنا ـ وما زلنا نسأل ـ عن الدوافع الى هذا العمل .

I ـ العصرنة والتحديث للفكر الخلدوني

وخطر على بالنا أوّل ما خطر ـ جواباً عن سؤ النا المِصرْار هذا ـ ان الدافع وراء ذلك العمل هو قصد العصرنة للفكر الخلدوني ، ومحاولة تحديثه .

أ ـ الموضوعة لم تزل قائمة

وما زالت هذه الموضوعة ـ موضوعة العصرنة والتحديث قائمة . ولكنهـا حسـب راينا ، وبعد اكتشاف بعض البينات ذات العلاقة ، تحتاج الى امعان النظـر فيهـا أكثـر وأكثر . ان لها لخلفيّـات هامّـة .

فما هي خلفياتها ؟

اننا نحتاج الى التعمّق بحثاً في خلفياتها .

ب ـ العَصرْنة (أوْ التحديث) والتشويه

ومن أهّم الأسباب التي تضطرنا الى التنقيب عن هذه الخلفيّـات التناقض الـذي يخلقه ـ حسب تفكيرنا ـ مطلب التحديث عندما يصطدم بالتشويه الذي ينقاد اليه هؤ لاء بمحاولاتهم تلك .

لا ينسجم ، على ما نعلم ، مقصد التحديث وعملية التشويه .

وإلا لأصبح التحديث ، وهو ضرب من التحدّي الكبير لمن يبتغونـه ليس للفـكر الخلدوني وحسب ، بل لمطلق فكر قديم ، لأصبح هذا التحديث عملية يقوم بها مطلق من يتسلم مِقصَّـاً .

« كشلح وامشِ » .

---

(1) محمد عابد الجابري ، العصبيّـة والدولة ، دار الطليعة بيروت ، 1982 ، ص 172 .

هكذا تصبح عملية التحديث . وبدلا من ان تكون عملية بطوليّـة تتطلب بعضاً من عبقريّـة ، بدلا من ذلك نقول ، تصبح لعبة صبيانية !

II ـ هاجس العلميّـة

أ ـ مكانة ابن خلدون العلمية

ومن رجوعنا الى مقطوعة « دلائل وإشارات » في هذه الدراسة بالذات نتبيّـن ان احدى الدوافع ـ على الأقـل الدوافـع التـي تقضّ مضجـع ساطـع الحصري ، هاجس العلميّـة :

« فكيف يجوز لأحد ان ينكر على ابن خلدون مكانته العلمية ، لمجرّد رجوعه الى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحث من ابحاثه المختلفة » .

فهذا الهاجس ـ هاجس علميّـة الفكر الخلدوني ـ يُعَدّ ، على الأقل بالنسبة لساطع الحصري ،من الدوافع التي تدفع به وبامثاله الى التقليل من الدور الديني او الافتـراض الايماني في الفكر الخلدوني اذا لم تتمكن من عزله او اهمإله تماماً .

ان مكانة ابن خلدون العلميّـة في الميزان .

إنها على الأقل تتأثر بهذه الاعتبارات الدينيّـة والإشارات ذات الدلائل الميتافيزكيّة .

ب ـ « حاطّـة » من منزلتهم الفكريّـة

وإنَّ لملفِتٌ للنظر ان هذه الإشارة الى الدافع تأتي في سياق يزيد من قيمة ظننا قوّة .

فقبلها تأتي الإشارة التالية :

« ان يد الله او الآلهة ، التي كثيرا ما تذكَرُ في مؤلفـات هردودوث وبوسويه وفيكو ، وامثالهـم الكثيرين ، لم تعتبر « حاطة » من منزلتهم الفكريّـة » .

هذا في ما يتقدمها .

ج ـ « لمجرّد رجوعه »

وأما ما يلحقها فهو انغماس مباشر بتقليل اهميّـة الإشارات الدينية :

« لمجرَّد رجوعه الى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحث من ابحاثه المختلفة » . وهذا طبعاً تشويه كبير للفكرة الخلدونية .

وحتى تتأكد من صحّة هذا الإتهام راجع المقدّمـة الاولى لابـن خلـدون ـ حيث ارتكب محمد عابد الجابري خطأ يوازي ، إن لم يفُقْ ، خطورة هذا الخطأ الذي يرتكبه ساطع الحصري .

راجع ذلك من زاوية المقياس الحاسم الذي اقترحناه في مناسبة مغايرة ـ : ماذا يحل بالبرهان الخلدوني اذا اهملت الافتراض ـ افتراضه ـ الديني .

قلنا عندها ونردد الآن : إنَّهُ ينهار كلياً .

ولهذا فلا يحق لك لا ان تهمله ولا ان تقلل من دوره واهميته !

ومن هذه الفصيلة ذاتها ـ ان لم تكن من فصيلة اخطر بانعكاساتها على صاحبها ـ قول ساطع الحصري المدروس هنا « لمجرّد رجوعه » ؟!

بعض هذه الإشارات الختامية قد تكون من هذا النوع .

غير ان بعضها الآخر ليس حتماً من هذا النوع . انه من فصيلة مغايرة .

د ـ السكولاستيّة الخلدونية

ومَرَّة جديدة نرانا مضطرين الى الرجوع الى ما سبق واشرنا اليه في مناسبات مغايرة .

المقياس في تقرير الرجوع الخلدوني الاصيل الى « علم الله وقدرة الله ومشيئة الله » رجوعاً « سكولاستيكياً » هو الدور الذي يلعبه في اثبات الحجّة هذا الرجوع . اذا لعب الدور المنطقي المطلوب لاثبات الموضوعة التي يريد ابن خلدون ان يثبتها كان هذا الرجوع اصيلاً ، وكان عندها ، دلالة على استعمال ابن خلدون للاسلوب السكولاستي .

وإلاّ فلا . عندها فقط يصح وصفه بالتعبير الساطِعْحُصَري : « لمجرد رجوعه » او اذا فضلت ، انه رجوع التجميل والزوزقه ؟

هـ ـ « إثبات قدرة الله »

ثم يلجأ ساطع الحصري ، الى حجّة لو تمعَّنَ بمغزاها ، لأثبتت ، كما ينبغي ان تُثْبِتُ ، عكس ما يقصده .

ما هي الحجة ؟

وماذا تثبت بالفعل ؟

وما هو قصده ؟ ماذا يريد هو ان يثبت باللجوءِ إليها ؟

الحجة هي قوله : « ولا حاول اتخاذ التاريخ وسيلة لإثبات قدرة الله . . . » لم يحاول ذلك لأن صحة هذا المعتقد متوفرة عن طريق الشرع .

وهذا تقييد ، وخصوصاً في الإطار الخلدوني ذاته ، لتحرُّكات العقل . وهذا قد تبين لنا في مناسبة مغايرة .

أما ما قصده هو من اللجوءِ اليها ، فتكريم العقل ، وعن طريقه ، تبيان الأهميّة التي يعطيها ابن خلدون للعلميّة .

و ـ « لم يكتف . . . »

واخيراً ، وتدعيماً للموضوعتين السالفتين معاً ، يذهب ساطع الحصري الى أنَّ ابن خلدون ، « لم يكتف بردِّ عوامل التاريخ الى مشيئة الله . . . » .

والواقع الصراح هو أنَّ ابن خلدون ما كان يكتفي إلا عندما تُرَدُّ عوامل التاريخ وقوانينه واحداثه الى مشيئة الله .

ومع هذا يبقى هنالك معنى لهذه الموضوعة الساطِعْحُصرَيّة. يمكن أنْ يدافع عنه ويرمي في النهاية الى التركيز على تركيز ابن خلدون على الاستقصاء العلمي والممارسة العقلانيّة في التعرف الى أسباب العمران وقضاياه وقوانينه .

غير أننا يَنْبغي ان نتذكر ان المُفْتَرضَ الديني يفترشُ الأساس لجميع هذه الاعتبارات في بداياتها وفي نهاياتها وفيما يحصل لها او يتحكم بها بين هذه البدايات وتلك النهايات .

III ـ عقدة « الرجعية » « والجبريّة »

أ ـ الجابري والمستند الخلدوني

وننتقل ، بحكم تطور البحث ، من ساطع الحصري الى محمد عابد الجابري ـ ونرانا قد اكتشفنا الدافع الذي حدا به الى تشويه المقدّمة الخلدونية الأولى باهماله ـ عند عرضها ومناقشتها ـ للمفترض الديني الخلدوني .

وقد بينا ذلك بالتفصيل في مناسبة مغايرة .

نركز هنا على ما نعتقد بانه الدافع الى ذلك التشويه .

وندعي اننا نجده في المقتبس التالي :

« وإذا كان العقل البشري لم يتوصل لحدّ الآن ، رغم تقدّم الدراسات السيكولوجيّة ، الى معرفة هذه الأمور والكشف عن كُنْهها ، فإنه لا يجوزُ لنا ان نطعن في فكر ابن خلدون وننعته ب « الرجعيّة او « الجبريّة » اذا ما وجدناه يُقرِّرُ ان مبادىء الامور النفسانيّة ، الخفيّة الغامضه » إنما هي أشياءُ يلقيها الله في الفكر يتبع بعضُها بعضاً ، وان الانسان عاجز عن معرفتها(1) » .

هنا تتجلّى عقدتا الرجعيّة والجبريّة كما تتحكم بالجابري .

ب ـ هاجس يكشف عن ذاته .

وهكذا يتبيّن ان ردّ التهمتين : التهمة بالرجعيّة ، والتهمة بالجبريّة ـ هو هاجس من هواجس الدكتور محمد عابد الجابري فيما يتعلّق بالفكر الخلدوني .

---

(1) محمد عابد الجابري ، العصبيّة والدولة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص116 -117 .

ويزيد الجابري قائلاً :

« لا مجال إذن للطعن في فكر ابن خلدون ، وفي عقلانيته ، بخصوص هذه المسألة ، ولنغضّ الطرف عن اعتقاده بالسحر ، ما دام يدرج ذلك في نطاق الامور الخفيّة هذه »(1) . . .

ويبقى لتفسير الجابري للأمور الخفيّة قيمة بصفته يحاول ، مُداورة ، ان يفسرّ امراً لا يحتاج لا الى مثل هذه المناورة ولا الى مثل هذه المداورة .

ج ـ الأسباب الظاهرة والأسْباب الخفيّة

يقول الجابري في هذا المعنى :

« نبادر الى القول بان تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفيّة يستند الى تصوره للكون والانسان كما شرحناه آنفاً . فالانسان كما قلنا خاضع لتأثير القوى الغيبيّة الروحيّة . وهذا التأثير هو ما يعنيه بالأسباب الخفيّة »(2) . . .

يقدر الانسان ان يميّز بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفيّة ـ وهو بالفعل يفعل ذلك ، بمعزل عن هذا التصور للكون والانسان ، بل بمعزل عن مطلق تصور شامل او ميتافيزيكي .

إنه تمييز يفرضه وصف الواقع الحياتي الاعتيادي لجميع الناس وتصرفاتهم الاجتماعية .

4 ـ إسْتخلاص :

I ـ ذهنيّتان مختلفتان

أ ـ تفسيران ايديولوجيّان للفكرة الخلدونية

يتراءى لنا ان ساطع الحصري ومحمد عابد الجابري قد فسرا الفكرة الخلدونيّة تفسيراً ايديولوجياً .

وهذا النوع من التفسير يتنافى وعملية التحديث للفكرة الخلدونيّة ـ هذا إذا أَردنا ان نبتعد بهذه العمليّة عن كونها ملهاة صبيانية غير مسؤولة ، ونرتفع بها الى مستوى الإِبْدَاع الذي يتطلبه التطور في مسيرة العمران الانساني .

ب ـ « العلميّة » « والعقلانيّة »

وتنقسم ، كما يتراءى لنا ، أسبابُ هذا التفسير الى نوعين : مقصود او معروف وغير مقصود او يأتي بالصدفة .

---

(1) المرجع ذاته ، ص117 .

(2) المرجع ذاته ، ص115-116 .

ومن هذا النوع الأخير الترادف الذي يفترضه ، خطأ ، من يتبنّى ، كما يتبنّى ساطع الحصري ، قولاً كالتالي :

« ولقد لقيت من يقول : إنَّ ابن خلدون ينهي كُلَّ فَصْل من فصول مقدّمته بذكر الله ، وبالرجوع الى علم الله ؛ إنه يكتب في آخر كل بحثٍ من بحوثه تقريباً « والله اعلم بالصواب » او « والله يعلم وانتم لا تعلمون » او « وفوق كل ذي علم عليم » . . . فكيف يمكننا ان نوفق بين مثل هذه العبارات وبين « **نزعة الابحاث العلميّة** » **التي يجب ألا تستند الى شيء غير « الدلائل العقليّة** »[1] » .

فالعلميّة هنا ، يجب الاّ تستند الى شيء غير « الدلائل العقليّة » .

ولكن العلم يستند مع « الدلائل العقلية» ، ونفهم بها مبادىء المنطق ، الى البيّنات الموضوعيّة . وهذه ليست عقليّة . انها امور - على غالبيتها - مادّية .

ومع هذا يمكن ان تعني « العقليّة » هنا الامور التي يمكن للعقل ان يتفهمها او ان يعرفها .

ج - « العلميّة » والدينيات

وتتناقض ، حسب المقتبس المدروس هذا ، العلميّة ، او النزعة العلميّة والرجوع الى الدينيات - هذا على الأقل موقف المعترضين على موقف ابن خلدون .

« فكيف يمكننا أنْ نوفق بين مثل هذه العبارات وبين « نزعة الابحاث العلميّة » ؟

ويظهر ان ساطع الحصري نفسه يشارك المعترضين . هذا الاعتقاد : التناقض بين النزعة العلميّة وما تنطوي عليه « هذه العبارات » !» :

يتبيّن ذلك من قوله التالي :

« أما انا فأقول لهؤلاء ، ولكل من يقدم على قراءَة مقدّمة ابن خلدون : يجب علينا ان نتساءَل : الى اية درجة يحق لنا ان نؤاخذ هذا المفكر ونلومه على ما كتبه حول هذه الأمور ، وفي هذا الصدد ، قبل مدة تزيدُ على خمسة قرون ونصف قرن »[2] .

ان قولاً كهذا يَدُل على ان ساطع الحصري يُقِرُّ تهمة التناقض ويحاول ان يجد لها مبررات حتى يتخلص من لوم اللائمين بالنسبة لها .

ج - هذا التناقض لم تتعرّف عليه ذهنيّة ابن خلدون

هذا التناقض بالذات - التناقض الذي يشترك بالإقرار به الفريقان معاً - الفريق المعترض على الفكر الخلدوني والفريق المدافع عنه ، وان دفاعاً اعتذارياً - **هذا التناقض**

---

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقا ، ص12 . التوكيد لنا .

(2) المرجع ذاته .

بالذات لم تتعرّف عليه الذهنيّة الخلدونية .

فقد كتب ابن خلدون المقدّمة على افتراض ان الدينيات هي الوجه الآخر للعلميات او اذا فضلت العقليات !

II ـ العبرة ؟

والعبرة ؟

العبرة هي أنَّ استدراج القرّاء والدارسين **للمقدّمة** لكي يقعوا في مزالق هذا التناقض ـ التناقض الذي لم يخطر على بال ابن خلدون ، ام انه خطر وأزاحه جانباً ؟ ـ هو مصدر لكثيرٍ من التخبُّطاتِ الفكريّة التي يَقَعُ في ماغوصاتها هؤلاء .

ولا ينجيهم من هذه التخبطات ـ بل يَزيدُهم تخبُّطاً ـ تفتيشهم عن مبرّرات ـ ومنها دوافعهم ذاتها ـ لما يتصورون ، خطأ ، أنَّ ابن خلدون ارتكب حماقاتٍ بخصوصه ، غير انه لا يصح ان يُلام عليها .

ومن هنا تبدأ الدراسة المؤتمنة لمطلق مفكر او لمطلق عصر بالتفسير العلمي له .
وما عدا ذلك فهو من الشيطان ـ شيطان التفسير الإيديولوجي .

ومن مغازي هذا التوجيه البعيدة أن فهم ابن خلدون، فهماً علمياً ، هو أسبق ، بل هو شرط ضروريٌّ ، لكل عمليّةِ توضيحٍ او تبريرٍ او تحديث للفكرة الخلدونية .

ومطلق انطلاقة تتغاير وهذه الانطلاقة تقود ، إلا بالصدفة وبفضل البخت ، الى غير المقصود منها والمرتجى .

قانون السببيّة الخلدوني

إنَّ الذين يرغبون في علمنة الفكر الخلدوني دون ان يشوّهوا الفكرة الخلدونية لا بُدَّ ان يواجهوا مهمّة صعبة عندما يلتفتون الى قانون السببيّة كما يفهمه ابن خلدون .

1 ـ فاعل واحد :

ففي النظام الخلْدوني هنالك فاعل واحد أحد .

I ـ الله

وهذا الفاعل هو الله .

أ ـ « مسبب الأسباب »

وليس الوصول الى هذا المسبب ، حسب ابن خلدون ، بالعمليّة الصعبة . عقلانياً ، هو عمليّة واضحة وسهلة معاً :

« ان الحوادث في عالم الكائنات ـ سواء كانت من الذوات او من الأفْعَال البشرية او الحيوانية ـ فلا بُدَّ لها من أسبابٍ متقدّمِة عليها ، بها تقع في مَستَقرّ العادة وعنها يتم كونه .

وكل واحد من هذه الأسباب ايضاً حادث ، فلا بُدَّ له من أسباب أُخر . ولا تزال الأسباب مرتقية حتى تنتهي الى مسبب الأسْباب ومُوجِدِهَا وخالقها سبحانَهُ لا إله إلا هو » (ص 457 من المقدّمة طبعة المطبعة الأدبيّة في بيروت ، والمطبعة التجاريّة في القاهرة) »[1]

ب ـ عقلانيّة متمادية أمْ استسلام العقل ؟

غير أَنَّ سهولة هذه العمليّة ووضوحها معاً ينمّان عن استسلام العقل ، بمعنىً من معانيه او على صعيد معيّن من صُعُدِ ممارسته ، لأُمورٍ غير عقلانيّة .

ومن هنا ينبغي ان يتململَ القارىء في الفكر الخلدوني اصراراً مستديماً ومتناسقاً وكاملاً للعقل . ذلك لأن أُطْروحةً كهذه تجد في هذه الحجّة بالذات ما يقضُّ مضجعها .

ج ـ برهان وجود الله

لتتوضّح هذه الموضوعة يجدر بالقارىء أن يقابل هذا البرهان باحدِ البراهين التقليدية الكلاسيكيّة على وجود الله ـ البرهان المستند على مبدإ السببيّة .

تجدُ في هذا الأخير ، مثلاً ، عدم اكتفاء العقل بهكذا برهان .

(1) ساطع الحصري ، دراسات في مقدّمة ابن خلدون ، القاهرة ، 1953 ، ص502 .

بإمكان العقل مثلا ، وخصوصاً العقل المتمادي في اعتبار مقدرته وكفاءاته ، ان يجبه هذا البرهان ـ وقد فعل تاريخياً ـ بصعوبات كثيرة وبأسئلة محرجة .

ولم يكتفِ العقل الاغريقي ، مثلاً ، بهكذا برهان إلا بعدما أُرْغِم على القبول بنتيجته : السبب الأوّلَ . على العقل أن يختار ، بلغة ارسطو ممثلا العقل الإغريقي ، إما الذّهاب الى ما لا نهاية متعقّباً الأسباب ـ واحداً بعد الآخر ـ وإمَّا القبول بالسبب الأول ، حيث يحطُّ العقل رحاله مرتاحاً لهذه النهاية ـ او شبه مرتاح .

ام انه ، بالاحرى ، يتكيء الى هذه النهاية مُتْعَباً منهوك القوى ؟!

وذلك لمجرَّدِ التفكير بمتابعة سلسلة الأَسْباب الى ما لا نهاية له !

د ـ الهم الخلدوني

وواضح مما تقدّم ان الهمّ الخلدوني لم يشتمل على مثل هذا الهمّ .

وانه لمهمّ جدّاً ، لا للمقارنة الحضارية وحسب ، بل وكذلك للدخول الى هيكل الاقداس في الفكر الخلدوني ذاته ، أنْ نسأل : لماذا ؟

لماذا يتحرّر التفكير الخلدوني من إمثال الممارسات العقلانيّة ـ المتطرفة بالعقلانيّة ـ التي يُعاني منها البرهان التقليدي الكلاسيكي لوجود الله ؟

إنّه الدين .

يوفر له وجود الله ويُحرره من الأسئلة التي كان بامكان العقل ان يناغشها ، او كان بامكانها أنْ تقضَّ مضجعه .

وهكذا يرتاح العقل الخلدوني في أَحضَانِ الدين مطمئناً اطمئنانَ الطفل في حضن أمه.

هـ ـ استسلام العقل

يرى المتحمسون للعقل ـ المتحمسون له أكثر من اللازم ـ في هذا الارتياح المطمئن ضرباً من ضروب الاستسلام .

إنه استسلام ؛ او ضربٌ من ضروبه .

ولكنه الاستسلام الواقعي لا الاستسلام الكسول او الخامل .

والحدُّ بين الاثنين ؟

الأول يرتاح مطمئناً منتظراً ان يقوى عصبه ويشتد ساعده ليقوى على المغامرة .

أما الثاني فيرتاح الى الدعة غير مهتم بالمستقبل ولا مبال .

الأول يعتبرها استراحة محارب .

اما الثاني فيغرق في نعيمها غايةً ، ونعم الغاية !

وواقعيّـة ابن خلدون يُساء فهمها اذا لم تتكشّـف للناظر اليها في هذا الإطار .

II ـ « مُسْتَقَر العادة »

وأما « مستَقر العادة » والتي هي لغة في القانون في لغة ابن خلدون ، فقد كانت لنا معه مناسبةً أكثر مناسبة .

غير أنه من المفيد هنا ان نتذكر ان الافتراض الديني يفترش الأساس هنا ايضاً لهذا المستقَرّ .

III ـ الأفعال : انسانيّـة وحيوانيّـة وأسبابها

أ ـ أسبابُ الأفعال وأسبابُها

ويذهب ابن خلدون الى ابعد من ذلك في اعتقاده الديني الداعم لتطور الاحداث ولتمظهر الافعال والتصرفات في عالم الإنسان وفي عالم الحيوان .

فهو يقول :

وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسَّحُ وتتصاعدُ طولاً وعرضاً ، ويحار العقل (في) ؟ ادراكها وتعديدها ، فإذا لا يَحْصرُها إلا العلمُ المحيط . سيما الافعال البشريّـة والحيوانيّـة . فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والارادات . اذ لا يتم كون الفعل إلا باراداتـه والقصد اليه . والقصود والارادات امورٌ نفسانيّـة ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة ، يتلو بعضُها بعضاً . وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أُخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهولٌ سببه . اذ لا يطلع احدٌ على مبادىء الأُمور النفسانيّـة ولا ترتيبها . انما هي أشياءٌ يُلْقيها الله في الفكر يتبَعُ بَعْضُها بعضاً . والانسان عاجزٌ عن معرفة مبادئها او غاياتهـا . انمـا يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعيّـة ظاهرة ، ويقع في مداركها على نظـامٍ وتـرتيب » . (ص458) [من المقدّمة ، طبعـة المطبعـة الأدبيّـة في بـيروت ، والمطبعـة التجـاريّـة في القاهرة] (1) .

وهكذا ، فحسب ابن خلدون ، هنالك الافعال وهنالك اسبابها وهنالك اسباب هذه الأسباب الخ : « وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسّحُ وتتصاعد طولاً وعرضاً » .

وهكذا فأسباب الافعال هي القصود والارادات .

وأسباب هذه القصود والارادات هي التصورات .

---

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص502 .

وأسباب هذه التصورات تصورات أخرى ؛ او قد تكون . « وقد تكون اسباب تلك التصورات تصورات اخرى » .

ب ـ المجاهيل

وليس ما يمنع ان تكون الأَسباب مجهولة .

« وكل ما يقع في النفس من التَّصوُّرات مجهول سببُه . إذْ لا يطلع احدٌ على مبادىء الأُمور النفسانيّة ولا ترتيبها » .

وبالفعل هنالك امور ـ أسباب ـ مجهولة .

ج ـ المفترض التجريبي في المعرفة

يُلاَحظ هنا أنَّ ابن خلدون يفترض التجريبيّة شرطاً هاماً وضرورياً للحصول على المعرفة .

د ـ والمفترض الديني

غير أنَّ المهم اكثر في سياق هذا البحث هو المفترض الديني الذي كثيراً ما يلجأ اليه ابن خلدون ـ والذي ـ لو لم يتعرّض له بضعةٌ من دارسي فكر ابن خلدون لما خطر على بالنا ان نركز عليه كما نركّز .

« انما هي أشياءُ يُلقيها الله في الفكر يتبع بَعْضُها بَعْضاً » .

وهكذا يتشابك في الحجج الخلدونية الدين مع العقلانية مع التجريبيّات . وهذا مَثَلٌ وحسب من امثلة تنتشر في المقدّمة لتدلل على الموضوعة ذاتها فتزيد من قيمتها العلميّة من جهة ومن مصداقيتها ، من جهة ثانية ، ظاهرة نموذجيّة تعبّر عن الذهنيّة الخلدونيّة وعن الاسلوب الخلدوني كذلك .

IV ـ مأخذان منهجيّان

تقع الحجة الخلدونيّة موضوع هذه الدراسة في شَرَكين منهجيين .

أ ـ الفعل الواعي

يصف ابن خلدون الفعل الواعي حين يقول :

« اذ لا يتم كون الفعل إلا باراداته والقصد اليه » .

ولما كانت هنالك افعال غير واعية يقوم بها مطلق إنسان ، فقد اصبحت صيغة المبدأ الذي يضعُهُ ابن خلدون ، كما وضعها بالفعل ، مُعرَّضة للخطأ .

قد تَتِمُّ أَفْعال عفويّاً .

وقد تتِمُّ أَفْعال آلياً .

ب ـ جهل أسباب التصورات ؟

وهلٍ تصح موضوعة ابن خلدون القائلة :

« وكلُّ ما يَقعُ في النفس من التصورات مجهول سببه » ؟

كثيراً ما تصح ـ ولكنها ليست صحيحة دائماً وابداً .

هنالك تصوراتٌ تقع للنفس معروف سببها .

وليس هذا بالجديد في تطور علم النفس . فقد كان معروفاً في عصر ابن خلدون ذاته .

V ـ وثالث

ولكي تعرف سبب تصورات معينة تكفيك الملاحظة المباشرة . والتجريبيّة الخلدونيّة ، « بالمشاهدة » ، كانت لتكفي لذلك .

غير ان ابن خلدون ـ على ما يظهر ـ اراد ان يربط ذلك بقانون عام في معرفة ما يقع للنفس :

« اذ لا يطلع احدٌ على مبادىء الأُمور النفسانيّة ولا ترتيبها » .

وهذا هو بالضبط الشرك الثالث الذي يقع فيه أثناء مناقشته لهذه الحجة .

VI ـ التجريبيّة الخلدونيّة

فهل يمكن ان يكون السبب في انزلاق ابن خلدون هذا ان تجريبيته كانت لم تزل طريّة العود غير واثقةٍ من نفسها وغير متحسسة لقواها وكفاءاتها وبالتالي غير واعية تمام الوعي لما تقدر ان تُصرِّ عليه من المواقف ؟

2 ـ استخلاص وعبره

يتحرّك « العقلِ الخلدوني » تحرُّكاً متحفِظاً جدّا : تقيده اعتباراتٌ متعددة ، وتحدّ من حريته حدودٌ كثيرةٌ ـ ولكنه يبقى مع كل ذلك تحرُّكاً جريئاً ، وجريئاً جدّاً .

ومما يزيد في قيمة جرأته هذه : اساساً قويّاً لتطور الحضارة المستقبليّة ، عدمُ هوسه ، بالاحرى « قلّةُ إفْراطِهِ في الهوس » ، واقعيتُه !

3 ـ الأسباب : بعيدةٌ اصليّة وقريبة اعتياديّة

يلاحظ ساطع الحصري في دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، مأزقاً خلدونياً ، او ما يظنه مأزقاً ، ويحاول ان يجد مخرجاً منه . ولكن جاءَت المحاولة سطحيّة ، بعض الشيء ـ او هكذا تبدّت لنا .

I ـ المأزق

وماذا تراه يكون ذلك المأزق ؟ يقف ابن خلدون ، هكذا يتصور الحصري ، بين شاقوفين :

أ ـ تحريم النظر في الأسباب

يرى ابن خلدون ، حسب ساطع الحصري[1] ، حكمةً في تحريم الشارع للنظر في الأسباب . ويبني ابن خلدون حكمته على الاعتبارات التالية :

اولا ، يقول :

« فلعل الأسباب اذا تجاوزت في الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت من ان تكون مُدْرَكَةً ، فيضل العقل في بيداء الاوهام ، ويحار وَينْقطع »[2] .

ثانياً ، يقول :

«وزد على ذلك ان العقل عندما يتحرّى سلسلة الأسباب ، قد يقف في حلقة من حلقات السلسلة ، فيظنها منتهى الأسباب وينكرُ ما وراءَهـا ، فيكون قد انـكر مسبـب الأسبـاب « فيصبـح من الضالـين الهالكين » (ص(459) »[3] .

ثالثاً ، يقول :

« ولا تحسبَنّ ان هذا الوقوف او الرجوع عنه في قدرتك واختيارك . بل هو لون يحصل للنفس ، وصفة تستحكم (فيها) من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها . اذ لو علمناها لتحرزنا منها . فلنتحرز من ذلك ، بقطع النظر عنها جملة »(459) »[4] .

وهكذا ، ولاعتبارات معيّنة ، رأى ابن خلدون ان هنالك حكمة في تحريم النظر ، جُملةً ، في الأسباب . وهذه الاعتبارات هي بالتحديد ما يلي :

اولا ، خوف من ضلال العقل في بيداء الأَوهام . ويحصل ذلك اذا اتفق ، وهذا امرٌ محتمل ، ان أَصرَّ العقل في ان يدرك اسباباً اتفق ان « خرجت من ان تكون مدرَكة » بسبب « تجاوزها في الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا » .

« وإن سبح في بحر النظر في البحث عنها وعن أسبابها ، فأنا لضامن له ألاَّ يعود إلا بالخيبة »[5] .

ثانياً ،خوف من أَنْ يظنّ العقل ـ وقد وصل في تحريّـه لسلسلة الاسباب الى حلقـة

---

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقا ، ص503 .
(2) المرجع ذاته ، ص502 .
(3) المرجع ذاته ، ص503 .
(4) المرجع ذاته ، ص503 .
(5) المرجع ذاته ، ص503 .

معينة من هذه السلسلة ـ أنَّ تلك الحلقة ذاتها ، التي وقف عندها ، هي منتهى السلسلة ، او منتهى الأسباب .

وينشأ عن هذا الخطأ ، اذا ما حصل ، وممكن ان يحصل ، خطأ آخر بل كفر مبين .

اذ عندها « ينكر ما وراءَها » . وعندها تقع الطامة الكبرى : فيكون بذلك « قد انكر مسبب الأسباب » .

عندها « يصبح » ، حكماً ، « من الضالين الهالكين » .

ثالثاً ، خوف من ان النَفْس بعدما اعتادت على الخوض في معركة تحرّي الأسباب فاصبح هذا الامر « لوناً يحصل للنفس ، وصفة تستحكم فيها » ، « على نسبة لا نعلمها » ؛ « اذ لو علمناها لتحرزنا منها » ـ تصبح غير قادرة « على الوقوف عن هذا التحري او الرجوع عنه » . « ولا تحسَبَنّ ان هذا الوقوف او الرجوع عنه في قدرتك واختيارك » .

ولّما كان التحرز في الوقوف او الرجوع عنه ليس « في قدرتك واختيارك » ؛ « فلنحترز من ذلك ، بقطع النظر عنها جملة » .

ب ـ التقييم العلماني لهذه الحجّة

وهكذا نرى أنَّ ابن خلدون يرمي الطفل ، وهذا ما كان ينبغي ان يحافظ عليه ، مع ماء الحمام الوسخ ، وهو ما يبغي ـ وما ينبغي ان يبغي ـ التخلص منه .

حتى يحتاط ضدّ احتمالات ضلالات العقل ، منع العقل من ممارسة مهمته جملة وتفصيلا .

كان الأحرى بابن خلدون ـ هذا اذا اراد ان يرفع راية العقل مبدأً عاماً لا يقبل الاستثناء ـ في القضايا العمرانيّة وحدها ان يفتش له عن كوابح تحميه من الانزلاق « في بيداء الاوهام » ، وعن دوافع تجعله يتشبّث بما حقق من مكاسب بتحريه عن بعض حلقات السلسلة ـ سلسلة الأسباب ـ دون ان يقع في فخ الافتراض بان السلسلة المعينة التي وصل اليها هي ذاتها منتهى الأسباب .

وكان الأحرى بابن خلدون كذلك ان يفتش عما يمكن ان يعدّل العادة او مفهومه منها بطريقة يصبح معها بمقدورك ان تقف عند حلقة معينة من مجموعة حلقات السلسلة . صَحّ ان هذا يكون اصعب من ان تبدأ ابداً بالتحري . ولكن لهذه الصعوبة مردود مودود .

وربما كان ابن خلدون قد فعل ذلك لو لم يعتقد ان الارتياح عن طريق عدم اثارة هذه الصعوبات يصب في خزّان فكره الديني .

ونضع اصبعنا هنا على نقطة هامّـة في تأثير الاعتقاد الديني على الفكر الخلدوني . غير ان ولوج هذا الموضوع بمسؤ ولية ليس في مخطط هذه الدراسة .

همنا الآن ان نبيّـن احد الشاقوفين الذي ، بوقوفه بينهما ، يقف ابن خلدون في موقف محرج .

وهذا الشاقوف يتوضح بقول ابن خلدون نفسه :

« فلذلك أمرنا الشارع بقطع النظر عنها ، وإلغائها جملةً ، والتوجه الى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها ، لترسخ صفة التوحيد في النفس ، على ما علمنا الشارع الذي هو اعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا ، لاطلاعه على ما وراء الحس » .

« فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب ، وأمرنا بالتوحيد المطلق (ص259 (1) » .

بكلمة مختصرة ، هذا الشاقوف هو مناصرة ابن خلدون لموقف الشارع الناهي للنظر في الأسباب ـ الناهي « بالغائها جملة » . !

ومن هنا فهمنا لعدم ميل ابن خلدون الى الأخذ بملاحظاتنا المستندة الى تقييم حجة ابن خلدون تقيماً علمانياً .

ج ـ الشاقوف الثاني : الإصرار على التفسير السببي

والشاقوف الثاني ؟

هو اصرار ابن خلدون المتكرر والمصرار في المقدّمة على التفسير السببي .

« ونحن نجد هنا امراً جديراً بالبحث والاعتبار : اننا نعلم ان ابن خلدون نفسه كثيراً ما بحث عن الأسباب في كل فصل من فصول المقدمة ؛ فإن تعبيرات « السبب في ذلك » و « سببه » ، « أما السبب في ذلك » هي من أكثر التعبيرات المتكرّرة في المقدّمة »(2) .

د ـ المأزق يتمظهر تناقضاً

يتوفق ، نوعاً ما ، ساطع الحصري في عرض هذا المأزق حيث يقول :

« فكيف يدعو ابن خلدون الى « عدم النظر في الأسباب » في هذا المقام ، بعد كل تلك الابحاث ، وبجانب تلك الأبحاث »(3) .

ثم يبدأ الحصري بالتخبيص : خلط عرض المأزق باقتراح المخرج منه حيث يقول :

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص503 .
(2) المرجع ذاته ، ص503 -504 .
(3) المرجع ذاته ، ص504 .

« فهل قصد من الأسباب هنا الاسباب الأصليّـة والبعيدة وحدها ؟

ام انه كتب هذه الفقرات ـ وفصل علم الكلام الذي يحتويها ـ بعد مرور مدّة طويلة على كتابة سائر الفصول » [1] .

ولا يكتفي الحصري هنا بخلط المأزق مع ما يقترحه ، او يوشك ان يقترحه ، مخرجاً من هذا المأزق ، بل ايضاً يخلط الاثنين معاً بالمبررات ، او اقتراح المبررات ، للوقوع في هذا المأزق .

ومن هنا يبدأ شكنا بعلميّـة ورصانة الحل الحصري .

هـ ـ المخرج الحصري من المأزق الخلدوني

وهذا المخرج يضعه الحصري نفسه بالكلمات التالية :

« اننا نميل الى القول بان كلا الامرين عملا مشتركين في ما كتبه ابن خلدون في هذا المضمار : فإننا نجد أن اسلوب هذا الفصل اكثر نضوجاً وأشدَّ صقلاً من أساليب الفصول الاعتياديّة . كما اننا نستدل من سياق الكلام أنَّهُ يَقصد في ابحاثه المذكورة ـ وفي فقراته الآنفة الذكر ـ الأسباب البعيدة الاصليّـة ، لا الأسباب القريبة الاعتياديّـة » [2] .

و ـ الحد الفاصل

واين يَضَعُ الحصري الحدّ الفاصل بين هذين النوعين من الأسباب ؟

وما لم يفعل ذلك يبقى اقتراحه غامضاً لا يفيد المتعطشين الى حل لهذا المشكل ـ التناقض ـ بشيء .

ثم ان هذا الاقتراح الحصري يتضارب وفكرة سبق ان أُشيرَ اليها في معرض بحث الشاقوف الأول ـ ألا وهي « إلغاء الأسباب جملة » :

« فلذلك أَمَرنا الشارع بقطع النظر عنها ، وإلغائها جملة » .

وتتكرر هذه الحجّـة في معـرض بحـث ابـن خلـدون في موضوعـة هامّـة جدّاً : موضوعة « لون النفس » ، او الصفة التي تستحكم (فيها) من الخوض في الأسباب » .

وسنعالج هذه الموضوعة في مقطوعة « مرساة الحريّـة في الفكر الخلدوني ».وذلك في المقطوعة التابعة لهذه المقطوعة بالذات .

ونرى في هذه الملاحظات الناقدة مبررات تكفي لتوجيه تهمة السطحيّـة الى الاقتراح

---

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص504 .
(2) المرجع ذاته ، ص504 .

الحصري بقصد اخراج ابن خلدون من مأزقه . وتكفي تلك المبررات لا لتوجية التهمة وحسب بل وكذلك لدَعْمِها .

واذا اردت بينات اخرى لدعم هذه التهمة فلا يصعب عليك إيجادُها .

أثر السؤال : « ما علاقة قوله : « ما نجد أن اسلوب هذا الفصل أكثر نضوجاً وأشدَّ صقلاً من أساليب الفصول الاعتياديّة » ما علاقة هذا القول ، نقول ، بالاقتراح المخرج من المأزق ؟

اننا لا نرى علاقة علميّة منطقيّة دقيقة .

وهذا القفز المتسرع من موضوعة الى سواها ما هو ؟ سوى مظهر من مظاهر السطحيّة ؟

4 ـ مرساة الحريّة في الفكر الخلدوني :

I ـ ابن خلدون يترك حصة للحريّة

يظهر اننا نريد ان نبرهن ان ابن خلدون يؤمن بالحريّة رغماً عنه ـ نعني رغماً عما يردده بالنسبة لطغيان قوانين العمران ومقتضيات العصبيّة على رغبات الناس عموماً والمسؤولين عن تسيير الأمور سياسياً وعملياً خصوصاً .

أ ـ إشارات معاكسة

من هذه المترددات السالبة للحريّة قوله :

« ولا تحسبَنّ ان هذا الوقوف او الرجوع عنه في قدرتك واختيارك » . انك ، بكلمات مغايرة ، مُرْغَمٌ عليه !

ومنها القول التالي :

« انّ الحادثات تتعينّ وبصورة حتميّة بالحوادث والأسباب السابقة لها »(1) .

ولكن ، لماذا ؟

ب ـ البيّنة الداعمة « للحتميّة »

جواب ابن خلدون عن هذا السؤال جواب مزدوج : ذو صعيدين : صعيد ظاهر وصعيد باطن . ويجمع الأثنين قوله التالي :

« بل هو لون يحصل للنفس ، وصفة تستحكم (فيها) من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها » .

---

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص622 .

فالصعيد الظاهر المصرّح به هو « على نسبة لا نعلمها » .

والصعيد الباطن يكمن في فهم ابن خلدون للصفة او العادة او الملكة . وهذه قد تقوي حتى تصبح ، حسب ابن خلدون ، اقوى من الطبيعة .

« الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه » (2) .

فمتى تعوّد الانسان على الخوض في الأسباب تمكنت منه هذه العادة الى حدٍ يصعبُ معه ان يقف عنها او يَرْجع .

اقول يصعب وادعي ان هذا التعبير يصف موقفه بطريقة اصح مما يضعه هو نفسه . هو يصف « الحتميّة » . بينما هو في الواقع يقصد ان يترك للحريّة مجالاً تتحرّك فيه .

ج ـ البينات الداعمة للحريّة

نعينّ ، برهاناً على هذا القصد الخلدوني الأصيل ، بينتين اثنتين :

الاولى قوله : « اذ لو علمناها (تلك النسبة التي لا نعلمها : سبب القول « بالحتميّة » لتحرزنا منها » .

والثانية قوله : « فلنتحرز من ذلك (« صعوبة » حسب لغتنا ، « واستحالة » حسب لغة ابن خلدون ، « الوقوف او الرجوع ») بقطع النظر عنها جملة » .

وماذا يعني هذا التحرُّز ؟
بالاحرى ، وبصرف النظر عما يعنيه ، ما هي قيمته ؟ اهميته ؟ محمله ؟

إنه ، وهذا اكتشاف خطير بالنسبة لتفهم الفكر الخلدوني ، يكشف عن جذوة للحريّة تكمن هنالك بين تلافيف المقدّمة التي تعبّر بدورها عن خبايا التفكير الخلدوني حيث تهجع ، هانئة ، بعض الكنوز الحضاريّة القيمة .

ولا يهمنا الدور الذي يعطيها اياه في مسيرة التاريخ ومسلكيات الناس . فهو لم يعترف صراحة بوجودها ، فكيف يحملها مسؤولية دور ما (؟) في لعبة التاريخ !؟

يهمنا ان نبرهن هنا ـ وبصرف النظر عما اذا كان ابن خلدون يَعيَها ام لا ، انها هناك !

II ـ ناصيف نصّار « والحتميّة » الخلدونيّة

ولهذا البرهان اهميته !
ولهذه الأهميّة أَبْعادٌ متعددة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص125 .

أ ـ محملها على « الحتميّة » الخلدونية

حتى وان ثبت ، في نهاية المطاف وبعكس ما نذهب نحن اليه من أن ابن خلدون يؤمن بما يصح تسميته بالسببيّة لا بالحتمية ، ان ابن خلدون يقول بالحتميّة بمعناها الدقيق والعلمي ، يكون لهذا البرهان على اكتشافنا لمرساة الحريّة في الفكر الخلدوني اهميّة تذكر .

ان هذا الاكتشاف ، اذا صحّ ، يكسر حلقة الحتميّة الخانقة .

انه يبيّن ان صورة السلسلة لِحلقات « الحتميّة » المتماسكة التماسك الذي يكبل الانسان بطريقة لا مهرب له منها هي صورة خاطئة عن الفكرة الخلدونية لهذه السلسلة .

لقد اكتشفنا ، على الأقل ، حلقة من تلك الحلقات ، حلقة واحدة على الأقل ، تتسلل منها الحريّة كتسلل الماء من سدّ يثرب . (مأرب ؟) .

ب ـ تصحيح خطأ ناصيف نصّار

فهل كان ناصيف نصّار ، لو درى باكتشافنا هذا لهذه الثغرة في سلسلة « الحتميّة » الخلدونية ، يكتب ما كتب حيث يقول :

« ولكنه (اي ابن خلدون) في الحقيقة ، لاَ يأبَهُ كثيراً لمسألة طبيعة العلاقة السببيّة . اذ ان الأهم في نظره هو أننا نعتمد على مبدأ السببيّة ، بصورة جبريّة[1] ، لكي نتحرّك في شبكة الأشياء ، سواء كانت العلاقة السببيّة مجرّد عادة للطبيعة، جارية بإذن الله ام لا، او كانت مركوزة في جوهر الأشياء»[2] .

هذا سؤال لا نقدر ان نجزم بالجواب عنه .

غير انه ، لو فعل ، في ضوء معرفته المفترضة لاكتشافنا ، لارتكب خطأً كبيراً .

ج ـ تعيين هذا الخطأ

ويبقى تعيين هذا الخطأ مسألة تحتاج لشيء من التحديد والتدقيق . وذلك لأن التعبير « بصورة جبريّة » ـ التعبير الذي وكدّنا عليه في المقتبس المدروس قد يعني احد امرين او كليهما معاً .

ولّما كان احد هذين الأمرين فقط يطاله اكتشافنا اصبح التعبير الناصيفنّصاري تعبيراً يصحُّ ولا يصحّ في آنٍ مَعاً .

يصح بمعنى انني ، ومهما قررت ، مختاراً ، ان افعل فانني لا مَهْربَ لي من الخضُوع لمبدأ السببيّة .

---

(1) التوكيد لنا .

(2) ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 100- 101 .

فأنا ، مثلا ، واذا كنت اريد ان اصعد الى شقتي في الطابق الثالث من البناية التي اقف على مدخلها ، لا بُدَّ لي ان ادخل وفي الحالين كليهما - حال استعمالي للمصعد الكهربائي او في حال استعمالي للدَرج - في سلسلة من التصرفات والاحداث التي تخضع لمبدأ السببيّة .

فصعودي على رجلي او محمولا على الأكتاف او في كرسي مريح على الدرج هو صعود يخضع لمبدإ السببيّة .

وكذلك استعمالي للمصعد الكهربائي .

بهذا المعنى يصح التعبير الناصيفنصّاري « بصورة جبريّة » على وصف الواقع . كما يصف تصور ابن خلدون له .

وبأي معنى لا يصح ؟
لا يَصِحُّ اذا عنى ، وقد يعني ، ان لا خيار لي - خياراً اقره أنا ، وبناء على ما افهمه بالحريّة الاصيلة .

يبقى لي ، حسب اكتشافنا المنوّه به هنا ، حريّة الاختيار بين أن استعمل المصعد الكهربائي وان استعمل الدرج !

هذا مع العلم ان عملية الاختيار ذاتها لا تتنكر لمبدأ السببيّة بل تخضع له .

كل ما تحتاجه « الحريّة » - الحريّة الاصيلة - في هذا الإطار هو ان يكون لها يَدٌ - بصفة مسبب او آخر - في هذه العمليّة .

د - الحريّة والسببيّة لا تتناقضان

هذا يعني بالاختصار ان الحريّة والسببيّة لا تتناقضان - بل تتكاملان .

الحريّة الاصيلة تعبّر عن ذاتها بركوبها قطار السببيّة .

وتحتفظ الحريّة بهويتها - بالنسبة للسببيّة - لا بالتنكر لهذه السببيّة او بالعصيان عليها او باعلان الاضراب ضدّها ، مع كون جميع هذه الاحتمالات تبقى احتمالات مفتوحة امام ممارسة الحريّة لمهمتها وإن ممارسة سلبيّة وضعيفة بل بتفضيلها لسلسلة من السببيات على سلسلات مغايرة .

فَبَدلا من ان تركب قطار السببيّة ، مثلاً ، قد تفضل ان تحلّق بطائرتها او ان تستقل سيارتها .

إن الانسان الحرّ الواعي لا يتمرّد على السببيّة للبرهان على حريته . إنه يستعملها

بهذا القصد .

III ـ وتبقى « حريّـة » ابن خلدون في الظل

ومن الطبيعي ان لا يعطـي ابـن خلـدون الحـريّـة ما تستحقـه من قيمـة ـ وعلى الخصوص في تسيير تطور تاريخ العمران .

يتعاون على وضع الحريّـة هكذا في الظـل ـ في خلفيه المسرح ـ مسرح الأحداث، اعتقادان يلعبان كلاهما أكثر من دور في علم العمران الخلدوني .

أ ـ الله

الإعتقاد الأول هو الإيمان بالله فاعـلاً فريداً ووحيداً : « مسبـب الأسبـاب كلهـا وفاعلها وموجدها » ص459 من المقدّمة طبعة المطبعة الأدبيّـة في بيروت والمطبعة التجاريّـة في القاهرة »[1] .

ففي عالم يهيمن عليه فاعل واحد ، ماذا تنتظر للحريّـة من ادوار ؟

ب ـ قانون السببيّـة

والاعتقاد الثاني هو الإيمـان « بحتميّـة » التطـورات حسـب قوانـين العمـران . والحريّـة كانت عنصر فوضى وما تزال في ميدان العمران .

5 ـ تحدّي العصرنة :

وفي هذا الإطار بالذات يكتسب هذا التعبير معنيين مختلفين وإن متقاربين بعناصر وعوامل مشتركة متعددة :

الأول ، يدور حول عصرنة الحضارة الانسانية ؛
والثاني ، يدور حول عصرنة الفكر الخلدوني .

وفي الحالين معاً ينطوي هذا التحدّي ـ تحدّي العصرنة ـ على إعطاءِ الحـريّـة حقهـا كاملا دون غبن او ظلم مع الاحتفاظ بالإيمان بالله والإصرار على تثبيت مفعوليّـة القوانين .

ولهذا التحدي ، وبهذه الصيغة ، انعكاسات سلبيّـة على جميع الذين ، يدرسون الفكر الخلدوني ، وعلى دراساتهم .

لقد سحبت هذه الصيغة لتحدي العصرنة الحصيرة من تحت جميع تلك المحاولات ـ وعلى الخصوص حجتها ، او بالاحرى ذريعتها ـ لاهمال الدين او بالاحرى الافتـراض الديني للفكر الخلدوني .

(1) ساطع الحصري ، المرجع المذكور سابقا ، ص503 .

فَبَدلاً من ان تستغني محاولات العصرنة الحديثة عن الدين ـ يبدو انها ينبغي ان تحافظ عليه .

وإن هذا لعملٍ جبّار ، يجدر الاعتراف ، يتطلب القيام به على الوجه الباقي والفخور عَبْقِرَّيةً خارقةً !

ابن خلدون « والعلاقة العضوية »

1 ـ الموضوعة :

إن موقف ابن خلدون من « العلاقة العضويّـة » موقف محيّـر . وهو محيِّر لأنّـه ، وبالضَبْط محيرٌ هو ذاته في الأصل .

لم يجُابهْ ابن خلدون المسألة مجابهة مباشرة وصريحـة . إنـه لم يهتم بالسؤال ؛ وبالتالي ، بالاجابة الصريحة عنه .

إذن ، موقفه هذا ، ينبغي ان يكون نتيجة استقراء لما يكتبه في إطار قضايا اخرى استولت على اهتماماته فأراد معالجتها المعالجة المباشرة والصريحة .

2 ـ المجد :

من تلك المواضيع ، مثلاً ، المجد .

أ ـ الأصل والفرع

فالمجد ، حسب ابن خلدون ، له اصل وله فرع .

يضع محمّد عابد الجابري هذه الفكرة الخلدونية ، وهو يضعها هكذا بدون تشويه كبير ، كما يلي :

« ان الرئاسة مجد ، « والمجد له اصل يُبْني عليه وتتحّقق به حقيقته وهو العصبيّـة والعشير ، وفرع يتمّم وجوده ويكمله وهو الخلال » . إن المجد ـ او الرئاسة ـ الحاصل من العصبيّـة وحدهـا ، اي من النسب[1] بالمعنى الذي شرحناه آنفاً ـ (« ان المقياس الفعلي »[2] في الانتساب الى العصبيّـة ، وما يتصل بذلك من الرئاسة وغيرها ، هو دائماً « طول المعاشرة » . ولذلك كان الأشخاص المنتمون الى العصبة بوجهٍ من وجوه النسب ، يصبحون هم ايضاً مؤ هلين للرئاسة عليها ، اذا تقادم العهد بهم داخلها ، ونُسِي مَنْسِبُهم الأصلي ، « ولبسوا جلدتَها كأنها عصبتهم ، وحصل لهم من الانتظام في العصَبيّـة مساهمـة في نسبهم » (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص434)) ، واصبحوا بذلك اعضاء فعالين فيها) ، مجد ناقص ، « لأن وجوده دون مُتمماتِهِ ـ وهي الخلال الحميدة ـ كوجود شخص مقطوع الاعضاء ، او ظهوره عريانا

(1) ان هذه المرادفة بين « العصبيّـة » « والنسب » هي عملية متسرعة وتتجنى على العصبيّـة بمعناها الكامل والدقيق .
(2) الأصح « الواقعي » .

بين الناس ، (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص445) »(1) .

ب ـ علاقتها عضويّـة

إسألْ ابن خلدون ، في ضوءِ هذه المقطوعة المقتبسة منه مباشرة ، وعبر دراسة العصبيّـة والدولة بطريقة غير مباشرة ، إسألْهُ : « ما هي العلاقـة تلك بين الاصـل والفرع » ؟

ومصدر هذا التشبيه هو العالم الزراعي : اصل الشجرة وفروعها . ومن هنا اصبح التفسير العضوي لهذه العلاقة هو التفسير الأقرب الى الذهـن . فعلاقـة فروع الشجـرة بأصلهـا ـ بجذعهـا ـ هي علاقـة عضـويّة ـ هذا حسـب التعـريف الارسطوطـاليسي للعضوي . اقطع احد الفـروع تلك او جميعهـا معـاً ، وتَنْتَـهِ بذلك حياة ومهّمـة تلك الفروع .

وقد تنتهي بذلك ايضاً حياة الأَصل ـ الجذع ـ ومهماته . فشجرة السنـديان مثـلا وبالنسبة لهذه المسألة بالـذات ، تختلف اختلافـا هامـاً ، عن شجـرة الصنوبـر . جذع الصنوبرة يموت بقطع جميع فروعها . أما جذع السنديانـة ، فلا يقضي عليه قطـع جميع فروعه .

فهل تريد ان تستنتج من ذلك ان عضويّـة العلاقة بين اغصان شجرة الصنوبر ـ جميع اغصانها ـ والجذع هي أكثر عضويّة من عضوية العلاقة بين اغصان شجرة السنديان ـ جميع اغصانها ـ وجذعها ؟

تقدر ان تفعل ذلك اذا شئت . ويدعم عملك هذا واقـع ـ او مجموعـة وقائـع ـ طبيعي أو طبيعيّة .

غير ان هذا الاستنتاج يبقى ابعد من ما نحتاج اليه الآن . اذ همنـا التمييز بـين العلاقة العضوية والعلاقة غير العضويّـة لا التوغل في اعماق العضويّـة ذاتها .

ثم إننا لا نعرف بالضبط ما هي محامل هذا الاستنتاج على قضايا العمران ـ اللهم إلا علاقته ـ كبيّنة ذات دعم خاص ـ بالمبدأ العام الذي سبق وتبنيناه : أن جميع المفاهيم الهامّة في الاجتماع وبالتالي في السياسة هي مفاهيم مرنة ، تقبل بالمراتب ، الأعلى منها والأدنى ، وتخضع لمقياس الدرجات ـ عاليها وواطيها .

والعلاقة بين اصل المجد وفروعه ، حسب ابن خلدون ، فماذا عساها تكون ؟ هل

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون ، العصبيّة والدولة ، معالم نظريّـة خلدونيّـة في التاريخ الاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص274 . التوكيد لنا .

هي عضويّـة ام لا ؟

بالمعنى المحدد سابقاً للعضويّة ، نعم . انها علاقة عضويّة حسب ابن خلدون .

والبيّنة ؟

قوله : « ان وجوده دون متمماته . . كوجود شخص مقطوع الأَعضاء » .

ج ـ علاقتهما لَيْست بعضويّة

غير ان هذا جزءُ وحسب من قول ابن خلدون .

الجزء الآخر ينفي هذه العلاقة العضويّـة بالذات .

فابن خلدون يُتبع قوله المذكور بقوله : « او ظهوره عرياناً بين الناس » . وعلاقة الثياب بالجسم ـ جسم الشخص ـ ليست بالعلاقة العضويّة . انها علاقة خارجيّـة .

فما هو إذن ، وفي ضوء ما تَمَّ بحثُهُ ، موقف ابن خلدون من علاقة المجد بالخلال الحميدة ؟ هل هي علاقة عضويّـة ام هي بالأحرى علاقة خارجيّـة ؟

د ـ تناقض ؟

قد يتبادر الى ذهن البعض ان يصف هذا الموقف الخلدوني بالمتناقض مع نفسه . ولكن ربما كان في هذا الوصف بعض التسرّع .

انه يصف واقعاً وصفاً صحيحاً كما يبدو ويظهر .

ولكنّ هذا الوصف ذاته ـ وإنْ وصفاً صحيحاً ـ ينعكس انعكاساً غير مشروع ـ لأنّه ينطوي على بعض التجنّـي ـ على واقع آخر اعمق منه وأسبق واولى بالأهميّـة .

وأيُّ واقع نعني ؟

نعني حالة ابن خلدون النفسية . وبصفةٍ أدَقّ حالته الذهنيّـة حين كَتَبَ المقطوعة المدروسة .

كان هم ابن خلدون ـ كما يظهر من كتابته ـ ان يبيّـن اهميّـة الربط بين الأخلاق الحميدة والمجد .

وتظهر هذه الأهميّـة من المَثلَيَنْ اللذَّيْن تقدّم بهما من القارىء .

فإذا أَرَدْت ان لا تتجنّى على ابن خلدون لا بالمباشرة والصراحة ولا بالتضمين والتلغيم الذي ربما ينعكس على مواقفه سلبا ،ينبغي ان تصف موقفه من تلك العلاقة بانه كان غير مهتم او مبالٍ بها . لقد كان همّه منصباً على قضيّة مختلفة تماماً .

هـ ـ عدل المحاسبة

ولا يحاسب امرؤ عَدْلاً ، على مواقفه من قضايا لم تكن خاطرةً له ببال عندما اتخذ مواقف معينة من قضايا اخرى ـ واتفق ان انعكست ، وبدون علمه ، مواقفه الثانية على مواقفه الأولى .

ام إنه يحاسب ؟
إنها لَقَضيّةٌ هامّة جدّاً .

غير اننا لسنا ـ وربما لحسن حظ القارىء وحظنا ايضاً ـ بوارد الغوص فيها الآن !

3 ـ العصبيّة :

وإن توفَّقَ الدكتور الجابري ، بعض الشيء، في عرض الفكرة السابقة فإنه ينكفىء هنا الى التشويه للفكر الخلدوني ، وبالنسبة لمسيرة العصبيّة « من الرئاسة الى الملك » ـ وخُصُوصاً اذا ما نُظِرَ الى معالجته من زاوية موضوع هذه الدراسة : « العلاقة العضويّة » . .

I ـ « التوسع الآلي للعصبيّة الغالبة »

يظهر التشويه المشار اليه في هذا التعبير عن طريقة كلمة « آلي » .

فلو صَحَّ ان الانتقال من الرئاسة الى الملك ـ عبر العصبيّة ـ هو فعلاً انتقال آلي لكانت العلاقة المنشودة علاقة خارجيّة لا عضويّة .

والواقع ان ابن خلدون ، وحسب التفسير الجابري له كما سيتبينّ ، يميل الى التركيز على العلاقة العضويّة .

أ ـ تشريح الغَلْب

تَرَانا نعود ، وإنْ من زاوية مغايرة ، الى تشريح الغَلْب الخلدوني .

وأوّل ما تجدر الإشارة اليه هو التنبُّه الى ان الغلب يتطلب واقعياً ، وبالتالي فكرياً ، تذليل الصعوبات التي تنشأ حواجز في طريقه ـ وهذا الأمر هو مما ينساه الدكتور الجابري او يتناساه حيث يقول :

« وما دام الأمر كذلك ، فإن الطريق من الرئاسة العامّة الى الملك طريق ممهّد سهل ، إلا أنه قد يؤدي احياناً الى الملك على الحقيقة وهو ـ لمن يستعبد الرعيّة ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يَدٌ قاهره (المقدمّة ، الجزء الثاني ، ص 504) ، واحياناً أخرى يؤدي فقط الى « الملك الاصغر » وهو « ملك آخر دون الملك المستبد » يقتصر فيه صاحبه على مشاركة اهل الدولة « في النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة الى الدعة والراحة والاخذ بمذاهب الملك في المباني

والملابس . . . » (المقدمّة ، الجزء الثاني ، ص 441) »[1] .

وقوله المقصود الانتباه اليه ، لانه خطأ مزعج ، هو : « فإن الطريق من الرئاسة العامّة الى الملك طريقٌ ممهّدٌ سهل » .

ب ـ « السيادة »

ولكن ، وقبل تبيان هذا الخطأ الجابري ـ الخطأ الذي ينتهي به الى خطيئة ارتكاب التناقض في وصفه لفكر ابن خلدون ـ يجدر بنا ان ننبه الى بعض الافكار الخلدونيّة المميّزة في علم العمران .

نفعل ذلك لأننا نبغي استغلال الظرف الذي نمّر به ـ لقد وردت هذه في طريقنا صدفة . هذا صحيح . ولكن هذا الامر لا يمنعنا من الاهتمام بها فكرةً مميزة او افكار ، وخصوصاً ونحن نعرف اننا سنضطر الى الرجوع اليها في مناسبات مغايرة .

واولى هذه الافكار المميزة هي فكرة السيادة .

هذه هي بالضبط ما يصفه ابن خلدون بالملك الأكبر ـ بالمقابلة مع « الملك الأصغر » . وميزتها المميّزة هي « أن لا يكون فوق يده يدٌ قاهرة » .

ج ـ « الملك الاصغر »

ومن تلك الأفكار المميزة ايضاً فكرة « الملك الاصغر » .

وتكتسب هذه الفكرة في معرض العرض الجابري للفكر الخلدوني اهميّة تُذكَر .

وحبّذَا لو تساءَل الدكتور الجابري عن اسباب وجود هذا الملك . اذ لو فعل ، لأعاد النظر في خطئه الذي اشرنا اليه منذ برهة .

بكلمات ثانية ، لو كانت الطريق من الرئاسة الى الملك « ممهدة وسهلة » حقاً ، كما يزعم الجابري ، لما قام الملك الاصغر . ذلك لأن هذا الملك هو محطة وسط الطريق بين الرئاسة العامة والملك الاعظم او الأكبر .

وليست هذه المحطة محطة استراحة . انها قسرّية ؟ تفرضها اعتبارات متعدّدة تكتنفها الصعوبات القاهرة .

د ـ الخطأ الجابري يتوضح أكثر

ويتوضّح الخطأ الجابري أكثر وأكثر الى حد يبرز معه وكأنه على شفير الهاوية ـ هاوية التناقض حين يتذكر الدكتور الجابري نفسه قول ابن خلدون التالي !

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابق ، ص 277 .

« فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبيّة وأنها اذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك ، إما بالاستبداد او بالمظاهرة حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك . **وان عاقتها من بلوغ الغاية عوائق**[1] كما نبيّنه ،وقفت في مقامها الى أن يقضي الله بأمره[2] . » (المقدّمة ،الجزء الثاني ، ص440)»[3]

وهذا القول لابن خلدون يجعل الموضوعة الجابرية المدروسة موضوعة تشويهيّة ومتسرعة ؛ بل فيها من الاستهتار بالدّقة العلميّة ما فيها .

II - « الدافع نحو التوسع »

ويخطي الجابري جوهر الفكرة الخلدونية في زعمه ان لا دافع ، حسب ابن خلدون ، سوى طبع العصبيّة « بطبعها » ، يدفعها الى التوسع او اذا فضلت الغَلبْ .

أ - طبع العصبيّة

« واضح اننا هنا إزاء توسع آلي للعصبيّة الغالبة ،يتم بامتصاصها للعصبيّات الأخرى القريبة أوّلا ثم البعيدة ثانياً . وابن خلدون لا يرى ان هناك دافعاً لهذا التوسع خارج العصبيّة نفسها . فالعصبيّة بطبعها تسعى الى التغلب على العصبيّات الأُخرى واستتباعها ، وادراجها تحت لوائها . « وسرّه ان العصبيّة العامّة للقبيل هي مثلُ المزاج للمتكوّن ، والمزاج إنّما يكون من العناصر ، وقد تبيّن في موضعه ان العناصر اذا اجتمعت متكافئةً فلا يقع منها مزاج اصلا . بل لا بُدَّ ان تكون واحدةٌ منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤ لفها وتصيرها عصبيّة شاملة لجميع العصائب . وهي موجودة في ضمنها . وتلك العصبيّة الكبرى إنّما تكون لقوم اهل بيت ورئاسة فيهم . ولا بُدَّ ان يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم ، فيتعيّن رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها »[4] .

فطبع العصبيّة ، حسب هذا المقتبس الخلدوني ، وحسب التفسير الجابري له ، هو الدافع الى الغلب او التوسع .

فالتشبيه بالمزاج ، والبرهان (« وقد تبين في موضعه ») على ان واحدةً من العناصر المجتمعة ينبغي ان تكون اقوى من الأخريات ، وان « تكون « موجودة في ضمنها » ، « ولا بد ان يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم »- كل هذه الإشارات تدعم الرأي الجابري القائل بان الدافع هو داخلي اولا وأنه طبع العصبيّة ثانياً .

هذا أمر اصبح مسنداً ومثبتاً . ولكنه لا يدعم موضوعة الجابري .

ب - المَنْبَتَ

ويجدر الانتباه هنا ، كذلك ، الى أن المنبت له علاقة بالغلب . فينبغي ان لا يغفل

(1) التوكيد لنا .

(2) وهذه بينة اخرى تدعم موضوعتنا : انَّ لله يُدّ في العمران .

(3) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص278 . راجع كذلك ص279 .

(4) المرجع ذاته ، ص278 .

عنه من رغب بتشريح الغلب الخلدوني .

ج ـ الموضوعة الجابريّة والبيّنات الخلدونيّة

ونُسأَلُ ، كما ينبغي ان نُسْألَ ، لماذا لا تدعم البينات الخلدونيّة الموضوعة الجابريّة ؟

لأن البينات الخلدونيّة التي يستنجد بها الجابري لدعم موضوعته ـ ليست ـ عند التدقيق العميق بذات علاقة علميّة محددة بموضوعته .

وذلك لانّ البينات الخلدونيّة المشار اليها تتكلم عن اشياء داخل الدائرة ، بينما الموضوعة الجابريّة تتكلم عن خارج الدائرة .

البينات الجابريّة تؤكّد على الدافع الداخلي للغلب العصبي . والموضوعة الجابريّة تنفي الدوافع التي هي خارج الدائرة . وليس في التركيز الخلدوني ما يستوجب هذا النفي . فابن خلدون يقدر ان يركز ما يشاء ـ وهو يفعل ذلك ـ على العنصر الداخلي للعصبية « طبعها » ـ عاملاً من عوامل انتصارها .

وهذا التركيز ذاته لا يمنع ابن خلدون من ان يعتبر ـ وهو يعتبر بالفعل ـ ان هنالك عناصر للغلب تقع خارج دائرة العصبيّة تتفاعل معها لتدفعها الى الغلب .

فالموقف الخلدوني الصحيح ، يصبح ، ان للغلَب عناصر داخليّة وعناصر خارجيّة .

وخطأ الجابري هو انه أخطأ التركيز الخلدوني على العنصر الداخلي للعصبية ، «طبعها» ، ليعني نفي العناصر الخارجيّة .

وفي هذا سفسطة واضحة .

وإلاّ ، فهو ضربٌ من ضيق الأفق او قلّة الادراك .

وفي الحالتين كلتيهما تهبط اسهم **العصبيّة والدولة العلميّة** .

د ـ العوامل الخارجيّة

ولكننا لم نبيّن بعد تلك العناصر الخارجية .

ويكفينا الدكتور الجابري نفسه عناء البحث بعيداً عن هذه العوامل :

« وإذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانيّة خلق الكبر والأنفة ، فيأنف حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم »(1) » ؛

(1) المرجع ذاته ، ص278 .

هـ ـ « خلق الكبر والأنفة »

هذا هو احد تلك العناصر .

وهو نابع من الطبيعة الحيوانية .

وهو خلق الكبر الأنفة .

واذا قيل ، اعتراضاً على موضوعتنا هذه ، ان هذا العنصر يدخل ايضاً في تكوين العصبيّة، اجبناه بالايجاب . ولكن ، كونه يدخل في العصبيّـة لا ينفي كونه هنا ، وفي هذه المسألة بالذات ، عنصراً خارجاً على مكوّنات العصبيّـة .

والبينة ؟

اولا ، انه هنا صفة لفرد ـ للرئيس ـ « واذا تعيّـن له ذلك فمن الطبيعـة الحيوانية خلق الكبر والأنفة » .

وثانياً ، أنه يناهض العصبيّـة العداء . انه من الخطوات الآيلة الى التفرد بالسلطة والحكم . « فيأنف حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم » ! .

ولا يقف هذا العنصر وحيداً فريداً في هذه الصورة وفي هذا الموقع :

و ـ « خلق التألُّه » .

« ويجيءُ خلق التألُّه الذي في طبائع البشر »(1) .

يساعده في ذلك ، ويُصعِّد قتاله من اجل التفرّد بالسلطة ، عنصر ثان .

وهذا العنصر الثاني هو « خلق التألُّه » .

واذا كان منبع الأنفة والكبر هو الطبيعة الحيوانية ، فإن مصدر التأله هو « طبائـع البشر » .

ز ـ « الطبيعة البشرية » لدى ابن خلدون

وهذه ايضاً وايضاً فكرة خلدونيّـة مميزة تنبغي الإشارة اليها .

الطبيعة البشريّـة لدى ابن خلدون ذات طبقـات تـراكم احداهـا فوق الأُخـرى لتنتهي ـ مجموعة معقدّة مركبة ذات طبقات لكل منها طبيعتها ـ الى ما يُسَمَّـى بالطبيعـة البشرية .

ح ـ مُقْتَضَى السياسة

وهنالك عنصر ثالث خارجي يوفره لنا المقتبس الخلدوني الذي يستعين به الجابري :

---

(1) المرجع ذاته ، ص278 .

« . . مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم »[1] .

ولا يتطرق ابن خلدون في هذه المناسبة الى توضيح ما يعنيه بالضبط من مقتضيات السياسة التي تدعو الى « انفراد الحاكم » . غير انه ليس من الصعب التكهن بما يعنيه بقدر كبير من الاحتمال بصحّة تقديره . ومن اراد دعماً لهذه الفكرة الخلدونية ـ وان لم يكن دعماً مطلقاً ـ فليعدد المساوىء التي تنتج في السياسة اللبنانية من « حكم الرأسين » .

وتبقى هذه حجّـة عمليّـة .

ويبقى ترحيب ابن خلدون بها ـ ومن زاوية واقعيته على الأقل ـ كبيراً ومتحمساً .

ط ـ حجّـة ابن خلدون الفكريّـة

غير أنَّ ابن خلدون ، وبالرغم من واقعيته واهتمامه بالعمليّـات ، يقدّم هنا حجّة فكريّـة .

« لفساد الكل باختلاف الحكام » .

وواضح ان استشهادنا بالسياسة اللبنانية وبالنتائج المأسويّـة لحكم الرأسين يصح بينة على صحّة هذه الموضوعة الخلدونية .

وقد كانت هذه الموضوعة سائدة سعيدة في عهد ابن خلدون وما قبله وما بعده من عهود ـ وخُصُوصاً في إطار البرهان على وحْدانيّـة الله .

وتبقى مع هذا ـ وعلى الصعيد الفكري ـ حجّة غير حاسمة .

ذلك لان تعدد الحكام لَيْس ـ بحكم الضرورة ـ مدعاة « لفساد الكل » .

قد يكون ـ وهو كذلك على الغالب ـ مدعاة للفساد في غالبيّـة الحالات .
ولكن تبقى امكانية اتفاق الحكام ـ وان تعددوا ـ احتمالاً وارداً .

وان يَسدَّ منظّرٌ هذا الاحتمال ، قبلياً ، لهو ان يضيّق ، وبدون مسوغات مهمّـة ، على تطلعات الطَموحينَ في السياسة والاجتماع والعمران .

حتى وان بقي هكذا حلم احتمالاً يوثوبيّـاً تبقى له حسناتُه الفكريّـة النظريّـة وفوائده العمليّـة التطبيقيّـة .

ي ـ « قضاء الله »

وقد مَرّ على الدكتور الجابري ، لو أبِهَ وتعمّق ، عنصر رابع من العناصر الخارجيّـة

(1) المرجع ذاته ، ص278 .

بالنسبة للعصبيّـة والتي تدفعها الى التوسع أَوْ الى الغَلْب .

نجد ذلك في قانون التفرد وسياقه العمراني .

هكذا يصوغ ابن خلدون هذا القانون :

« . . وينفرد به ما استطاع ، حتى لا يترك لأحدٍ منهم في الأمر ناقة ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته ، ويدفعهم عن مساهمته ، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتمُّ إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيّات وقوتها ، إلا أنه لا بُدَّ منه في الدول » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص480) . ولهذا « كان الملك طبيعيّاً للانسان لما فيه من طبيعةالاجتماع » ، وكانت العصبيّـة تفضي الى الملك ، لا باختيار ، « وأنّما هو بضرورة الوجود وترتيبه » (1) .

هذا هو قانون التفرد حسب نصّـه الخلدوني .

ويضعه الجابري في إطار أعم .

وفي هذا الإطار الاعم « كانـت العصـبيّـة تفضي الى الملك لا باختيار ، وانمـا هو بضرورة الوجود وترتيبه » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص358) (2) .

وماذا يعني هذا حسب التفسير الجابري ؟

يعني « ان العصبيّـة تؤدي الى الملك ضرورة لأن الله اجرى العادة على ذلك » (3)

« إن عبارة « ضرورة الوجود وترتيبه » تعني في ذهن ابن خلدون الكيفيّـة التي اجرى الله بها العادة في الكون » (4) .

وتنسجم هذه المقتبسات مع مقتبس سبقت الإشارة اليه في هذه الدراسة بالـذات ويقول :

« وان عاقتها عن بلوغ الغـاية عوائـق كما نبينـه ، وقفـت في مقامهـا الى ان يقضي الله بأمـره » (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص440) (5) » .

وهكذا ، فبدلاً من ان نشير الى عنصر خارجي واحـد ، قد اشرنـا على عنصرين اثنين : احدهما هو قضاء الله .

ص ـ « ترتيب الوجود »

والثاني ؟

---

(1) المرجع ذاته . ص279 .

(2) المرجع ذاته ، ص272 .

(3) المرجع ذاته ، ص272 .

(4) المرجع ذاته ، الحاشية رقم (1) .

(5) المرجع ذاته ، ص278 .

انه « ترتيب الوجود » .

ع ـ **استخلاص**

يتبيّن ، هكذا ، من تشريح الغلب الخلدوني ان له ابعاداً ميتافيزيكيّة وكونيّة وسياسيّة وانسانية : حيوانيّة وبشريّة ، ونفسانيّة وبالتالي عمرانيّة .

4 ـ مَحْمل هذا الاستنتاج على « العلاقة العضويّة »

وما هي محامل هذه النتيجة على موضوع هذه الدراسة ؟ « العلاقة العضويّة » ؟

إن ابن خلدون ، على ما يبدو ، لم يكن ليهتم بهذه المسألة الإهتمام الملفت للنظر .

وواضح من تشريحنا للغلب ، ولدور العصبيّة فيه ، ان ابن خلدون ، ومتى حررنا فكره من التشويهات التي يعملها به الدكتور الجابري ، يقيم بعض الروابط والعلاقات بين الانسان والكون والله .

وتتلاقى ، حسب رأيه ، تأثيرات هذه المحاور للنظرة الخلدونية الشاملة ، في علم العمران .

أما طبيعة العلاقات بين تلك المعطيات الوجوديّة ونتائج طبائعها بعضها على بعض فهي قضيّة دقيقة من جهة وحساسة من جهة ثانية وغامضة من جهة ثالثة . وبالتالي يصعب تحديدها بدقّة ووصفها الوصف العلمي المفيد .

ويسهل ، إذا تساهلت بهذه المتطلبات ، ان يقدّم الدارس للفكر الخلدوني بضعة ملاحظات بهذا الخصوص . وعلى عموميتها ، تبقى هذه الملاحظات ذات فائدة معينة : أنها تحدد الموضوع بعض الشيء ، وتضفي على موضوعة هذه الدراسة ، بعض الضوء .

من هذه الملاحظات ، مثلاً ، ان يُقال : « من الطبيعي ان تتنوّع تلك العلاقات » . فمنها الخارجي ومنها الداخلي والعضوي .

ومن انواعها المهمّة لعلم العمران ذلك النوع الذي يطلق عليه ابن خلدون مصطلح « القانون » . ولم يكن كما بيّنا في مناسبات مغايرة ابن خلدون نفسه دقيقاً جدّاً في اطلاقه هذا الاسم . فكانت النتيجة ان جاءت « قوانينه » منشورة على سلّم عريض الدرجات متفاوت الرتب من الدقّة والعلميّة .

وتتحكم ـ عبر هذه القوانين ـ العلاقة السببيّة ببعض الطبائع العمرانيّة . غير أن « العلاقة السببيّة » نفسها ، ولدى ابن خلدون ، تتراوح مدلولاتها بين « الحتمية » من جهة (وهي اسم اسيء استعماله منسوباً للروابط الاجتماعيّة) وبين التعريف الاصطلاحي

للرموز .

وهكذا فبقدر ما نُحاول ان نسعى الى الدقّة العلميّة في هذا النطاق ـ وهو أمْرٌ تتطلبه الدروس الاستقصائية المسؤولة ـ بقدر ما نجد ان الفكر الخلدوني في الموضوع بالذات ، كالسمكة التي يصعب القبض عليها لخفتها ورشاقة تحركها .

ونتذكر ، وربما متأخراً بعض الشيء ، اننا ربّما قسونا على ابن خلدون لا بالحكم بما حكمنا وهو يصف واقع فكره كما يبدو لنا ، بل بالمقياس الذي نبني الحكم بمقتضاه .

ومهما يكن من أمر ، تظل محاولات ابن خلدون بالنسبة لقوانين العمران من أبرز انجازاته ! وهي ، وان احتاجت ، الى شيء من التحديث والبردخة ، لم تزل وفي هذا فخرها وشرفها ، من الأسس الصامدة التي يصح البناء عليها ـ البناء المستقبلي لحضارة انسانية شاملة !

تخبُّطات بُوثُوليّة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّـة

1 ـ تقديم :

تستحثُّ دراسة غاستون بوثول : ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية، التفكير المدقق .

فهي تقدّم للقارىء مقابلات حضاريّـة ذات مغزى وتستند الى معطيات كثيرة ـ هذا بقطع النظر عن عموميتها . وتقدّم هذه المقابلات على صعيدين اثنين : الاشخاص ، كما بين ابن خلدون وروسواو هوبس او مكيافللي ؛ والجو الحضـاري ، كما بين عصر ابن خلدون ، عصر الانحطاط ، وعصر النهضة الاوروبيّـة ، او بين العرب وغير العرب ، او بين الاسلام والمسيحيّـة . .

وانها ، وفضلاً عن ذلك تقدّم موضوعات مثيرة وذات بريق بالنسبة للفكر الخلدوني ذاته :

2 ـ العصبيّـة والدين والله ونشوء الامبراطوريات :

I ـ العصبيّـة

أ ـ « حجر الزاوية »

خذ مثلاً العصبيّـة . فهو يقول :

« ولقد ركزنا على تفاصيل نظريّـة العصبيّـة عند ابن خلدون لأن هذه هي حجر الزاوية لكل فلسفته . وعليها ، تقوم في وقت واحد سيكولوجيته وأخلاقياته وفلسفته للتاريخ . . . »(1) .

«Nous avons insisté sur les détails de la theorie de l'esporit de corps chez Ibn-Khaldou, car celle-ci est la pierre angulaire de toute sa philosophie. Sur elle se fondent à la fois sa psychologie, sa morale et sa philosophie de l'histoire»(2).

---

(1) Gaston Bouthoul, **Ibn Khaldoun: Sa Philosophie Sociale,** Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1930 . أبن خلدون : فلسفته الاجتماعيّـة ، ترجمة غنيم عبدون ومصطفى فوده ، المؤسسة المصريّة العامّـة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (وزارة الثقافة والارشاد القومي) الجمهورية العربيّـة المتحدة . لا تاريخ ص86 .

(2) Gaston Bouthoul, O P. Cit. : P. 61.

غير اننا لم نجد في هذه الدراسة الشيقة تفصيلاً دقيقاً لهذه الموضوعة . كما واننا لم نشهد غاستون بوثول يتعهدها بالبرهان العلمي الدقيق - البرهان الذي يفرض احترامه على الدارسين المدققين .

ب - « نظريّـة عامّـة »

ويقول غاستون بوثول في المقارنة بين ابن خلدون ومكيافللي :

« وثمة وجه شبه اخير بين ماكيافللي وابن خلدون : هو الاهتمام الذي وجّهه المؤ رخ الفلورنسي للنظام العسكري، فكتاب سيرة مكيافللي يقولون إنه اراد ان يكون قائداً عسكرياً فلم يستطع وقنع بأن يكون معلما لجنود الإمارة . وقد دفع حب ابن خلدون للشئون العسكريّـة الى ان يخصص في المقدّمة عدّة ابواب للاستراتيجيّـة . ومن ناحية اخرى ، ايّد المؤ رخ الفلورنسي (ماكيافللي) - في وقت كانت الحرب فيه من عمل المرتزقة - أيَّد نظريّـة الجيوش القـوميّـة التـي تدافـع عن ارضهـا وقـدّم « للإمـارة » عدّة مشروعات لتنظيم الجند ونفذ بعضها ، **ولكنه لم يضع - مثل ابن خلدون - نظـريّـة عامّـة للعصبيّـة ولتماسك المجتمعات** »(1) .

«Une autre analogie de Machiavel avec Ibn-Khaldoun reside dans l'attention qu'accorda l'historien florentin à l'organisation militaire: il est voulu être général nous disent ses biographes, et ne le pouvant, il se fit instructeur des milices de la Seigneurerie. Le goût d'Ibn -Khaldoun pour les choses militaires lui a fait consacrer dans les Prolégomènes plusieurs chapitres à la stratégie. D'autre part, dans ses œuvres, sans tracer comme le tunisien une théorie générale de l'esprit de corps et de la cohésion des sociétés , le florentin en un siècle où la guerre était affaire de mercenaires soutint la thèse des armées nationales défendant leur propre sol, et soumit à la Seigneurerie plusieurs projets d'organisation de melices qui furent en partie realisés»(2) .

فماذا تكون هذه النظريّـة ؟

ما هي صيغتها العلميّـة الدقيقة ؟

ما هي ، على وجه التحديد ، المعادلة التي ، بغربلتها وتحليلها ومحاولة تطبيقهـا ، يقدر العالِم المدقق ان يقرّر صحتها او عدم هذه الصحّـة ؟

ام ان غاستون بوثول يستخدم مصطلحـاً علمياً - النظـريّـة - ليصف فكرة عامّـة تتصف بدورها بالشعريّـة او بالأدبيّـة ، وبالتالي تستمد قوتهـا من ايحاءاتهـا الفـكريّـة والسيكولوجيّـة اكثر مما تستمدّها من وقائع الحياة والتاريخ التي تشير اليها ؟

---

(1) المرجع ذاته ، ص114 . التوكيد لنا .

(2) Gaston Bouthoul. OP. Cit, P. 82.

ج - « المعنى المبتكر »

وتتكرّر آفة غاستون بوثول المنهجيّة وبالنسبة لموضوع العصبيّة ذاته ، في قوله :

« عندما اراد (ابن خلدون) إنشاء نظريّة « للنبالة » فإنه أقامها لا على المنشأ ولكن على ذلك النوع من التضامن الذي اطلق عليه « العصبيّة » (كلمة ترجمها سلان ب (ésprit de corps) وهذا الاصطلاح (الذي نستطيع ترجمته كذلك « بالتحالف الوثيق » او الرابطة « بالمعنى المجازي » **قد أكسبه ابن خلدون معنى مبتكراً** . والأمر كذلك فيا يتعلّق بكلمة « عمران » التي أخذت بمعنى « حضارة » بينا تعني بالاحرى Peuplement إعمار » (1) .

«Voulant créer une théorie positive de la noblesse, il l'a fondée, non sur la naissance, mais sur cette sorte de solidarité qu'il a appelée: «Assabia» (mot que Slane a traduit par esprit de corps). (Ce terme que l'on pourrait traduire aussi par «alliance étroite, faisceau (au figuré)» à été revêtu par Ibn-Khaldoun d'une acception originale. Il en est de même pour l'acception du terme «Omrane» pris au sens des «civilisation» alors qu'il signifie plutôt «peuplement»...(2).

فما هو ذلك المعنى المبتكر ؟

وما هو وجه الابتكار فيه ؟

وكيف يتميّز ، وبماذا بالضبط ، عن الاستعمالات الاخرى « للعصبيّة » - الاستعمالات التي لا يظهر عليها جلال ذلك الابتكار ؟

وما زالت هذه الأسئلة لا تحظى بالأجوبة المناسبة تبقى ملاحظة غاستون بوثول ، ومع انها توحي بالعمق وبالملاحظة الثاقبة ، موضوعة لا يُطْمَئنُّ اليها علمياً .

د - « الشجاعة التي لا تقهر » ؟

ونأتي الى مَثلٍ آخر على النموذج ذاته للخطأ المنهجي في أسلوب بوثول المتمظهر في دراسة موضوع هذه الدراسة في قوله :

« ونجد لديه سمةً اخرى من سمات التثبيط ، وربما كانت أخطر شيءٍ لديه : ذلك ان ابن خلدون يضع الفنون والعلوم وكل ما يشكل عظمة البشرية **على قدم المساواة تقريباً مع شرّ المفاسد** ، او بالأصح يعتبرها **لا تنفصل عن الفساد** وهو يرفض ان يرى في الدراسات جهداً لتعميق ذكاء الإنسان او لسموّ طبيعته ، فهي في رأيه ليست إلا الواناً من الترف المفسد للنبالة الحقة ألا وهي **العصبيّة والشجاعة التي لا تقهر** » (3) .

---

(1) المرجع ذاته المذكور سابقاً ، ص118 ، التوكيد لنا .

(2) Gaston Bouthoul; OP. Cit, P. 85.

(3) المرجع المذكور سابقاً ذاته ، ص122 . التوكيدات لنا :

«Autre trait de découragement, le plus grave peut-être : les arts et les sciences, tout ce qui fait la grandeur de l'humanité est presque mis par Ibn-Khaldoun sur le même pied que les pires débouches, ou plutôt en est considéré comme inseparables. Il se refuse à voir dans les études un effort pour approfondir l'intelligence ou annoblir la nature humaine, ce ne sont pour lui que des raffinements corrupteurs de la véritable noblesse, qui est l'esprit de corps et la bravoure indomptable»(1).

صح ان هذه المقطوعة تقدّم عدّة موضوعات يصح التساؤل المشكك حولها . ولكنها جميعها تخضع للنمط ذاته الذي نُريد لفت النظر اليه ـ والذي يتمحور حول مفهوم العصبيّة. ولهذا فلا يخلق لنا هذا المقتبس ، كما لا يخلق للقارىء ، مشكلة الغربلة بين المقصود وذي العلاقة وبين ما هو غير المقصود بصفته غير ذي علاقة بالموضوعة المدروسة .

يبقى ان غاستون بوثول ، لو حاول التنبّه الى المسألة المنهجيّة التي نشير اليها ، لأكتشف ، رُبَّما ، تطرفه بالحكم فيما يتعلّق « بالنبالة الحقّة » : ـ وعلى الخصوص كونها « العصبيّة والشجاعة التي لا تقهر » .

وماذا عساها تكون تلك « العصبيّة والشجاعة التي لا تقهر » ؟

لا ابن خلدون يُقِرُّ بها حسب علمنا . ولا يمكن غاستون بوثول ان يُصرِّ عليها . ولماذا ؟ لأنها لو كانت مفهوماً عملياً ، لكانت المفتاح السحري لنشوء جميع المدنيات ! ـ بل وكذلك لاستمرارها ، وبالتالي للقضاء على كل تفلسف وحتى تفكير مسؤول حول نشوء المدنيّات واضمحلالها او فنائها .

II ـ الفكرة الدينيّة

ويتكرّر خطأ غاستون بوثول هذا المزدوج ـ عدم الدعم المنهجي لموضوعته والتشويه الفكري للفكرة الخلدونية ـ في معالجته للفكرة الدينيّة وتأثيراتها على مسيرة الامور .

أ ـ القيمة السياسيّة للفكرة الدينيّة

الموضوعة التي نقصدُها تتمثَّلُ في المقطوعة التالية :

« كان للفكرة الدينيّة وحدها بعض القوّة ولكنها كانت ذات امتداد واسع جداً **بحيث لم تكن لها قيمة سياسيّة** ، وكانت قيمتها الحركيّة وطاقتها على الاحتفاظ برباط التضامن تضعفان اذا لم تكن هناك حرب مقدّسة ضد الكفرة ، فلم تكن الفكرة الدينيّة ، سواءٌ في الاسلام او المسيحيّة ، كافية لتوحيد الناس او لتهدئة الشهوة الى القتال ، وإذن ، **فلم يبحث مؤلفنا عن أساس نشأة الامبراطوريات وعن محركها في تلك الفكرة الدينيّة** »(2) .

---

(1) Gaston Bouthoul, OP. Cit, P. 87- 88 .

(2) المرجع ذاته المذكور سابقاً ، ص68 . التوكيدات لنا .

«Seule l'idée religieuse avait quelque vigueur mais justement elle était d'une extension trop large pour avoir une valeur politique . Sa valeur dynamique ainsi que sa capacité de maintenir un lien de solidarité devenait insuffisante aussitôt qu'il ne s'agissait plus du guerre sainte contre les infidèles. A l'intérieur de l'Islam, comme à l'intérieur de la chrétienté, l'idée du fraternité religieuse n'a jamais suffi à unir ni a apaiser les passions belliqueuse, . Ce n'est donc pas dans ce sentiment que notre auteur va chercher la base et le moteur de la création des empires»(1).

ليلحظ القارىء ، باديء ذي بدء ، الانتقال المتسرّع بين موضوعتين مختلفتين في هذه المقطوعة . القيمة السياسيّـة للفكرة الدينيّـة حسب تفكير ابن خلدون ، وهذه هي الموضوعة الاولى ؛ والقيمة السياسيّة للفكرة الدينيّـة في ذلك العصر ، سواءً في الاسلام او المسيحيّـة ، وهذه هي الموضوعة الثانية :

وربما أراد غاستون بوثول ان يعالج الموضوعتين معاً .

ولما كان الجواب بالنسبة للموضوعة الاولى يختلف عنه بالنسبة للموضوعة الثانية اصبح من الطبيعي ان يتشوّه الإستنتاج .

على كل يقصد غاستون بوثول ان يقول انه كان للفكرة الدينيّـة « بعض قوّة » . غير ان هذه القوّة لم تكن « كافية لتوحيد الناس » .

وتبقى « الفكرة الدينية » ، كما يستعملها بوثول في هذه المقطوعة ، فكرة غامضة جدّاً . ولهذا يصعب تقييمها التقييم العلمي الدقيق .

ولماذا « وحدها » في هذه المقطوعة ؟

ربما اهتدينا الى جواب ، او جزء منه ، في معالجة بوثول للقومية « للفكرة القوميّـة »

ب ـ « فكرة القوميّـة »

يقول بوثول في هذا الصدد :

« وفي ذلك العصر ، لم تكن فكرة القومية الوطنية كما نفهمها اليوم موجودة تقريبا في اي مكان وبخاصة في هذه البلاد » (2) .

«A cette époque, l'idée nationale, le patriatisme tel que nous l'entendons, n existait presque nulle part, particulièrement dans ces pays»(3).

---

(1) Gaston Bouthoul. OP. Cit. . P.

(2) المرجع ذاته ، ص67-68 .

(3) Gaston Bouthoul, OP. Cit. , P. 47

ويقدّم ساطع الحصري ما يشبه الإسناد لفكرة غاستون بوثول حيث يقول :

« ان الشعور الوطني ـ في عهد ابن خلدون ـ كان ينصرف بطبيعته الى احد الامرين التاليين : الوطن الأصغر الذي ينحصر في مسقط الرأس وموطن الأسرة ومسرح الصبا وحده ، والوطن الأكبر الذي يشمل ديار الإسلام جميعه . وأما مفهوم الوطن الذي يتحدد بالوحدة القوميّة والوحدة السياسيّة فما كان من الممكن أن ينشأ ويتكوّن خلال تلك العصور ، نظراً لكثرة الأُسر المالكة وقصر اعمارها ، ونظراً لعدم استقرار حدود الممالك وسرعة تفكك اوصالها »[1] .

وعلى اهميّة هذه الملاحظات التاريخيّة وقيمتها المنهجيّة تبقى غير كافية لتبرير « وحدها » الواردة في المقطوعة المدروسة والمقتبسة من غاستون بوثول .

ج ـ الفكرة الدينيّة : مقياس مسلكيّة

وان انتقلنا ، وعلى مضض ، من بحث الفكرة الخلدونية الى بحث عصر ابن خلدون ، ومنهما الى بحث شخصيّة ومسلكيّة ابن خلدون ، فما ذلك إلاّ لتنوير القاريء ، بعض الشيء ، بفضل الإنعكاسات المتبادَلة بين هذه الجهات للمثلث .

ثم ينبغي ان يتذكر القارىء اننا نعالج معالجة بوثول لابن خلدون . وقد شاء هو ان تتناول دراسته هذه الجهات الثلاث ، فما حيلتنا بذلك .

وفوق هذا فإننا ، وعلى اصرارنا على العلاقة الفكريّة والمنطقيّة للأفكار الخلدونيّة ، فإننا نرى فائدة عامّة في المقترب البُوثولي .

وقد يجد القارىء ، فيه وحسبه ، بعض الترويح عن النفس بانتقاله من المعالجة المنطقيّة الدقيقة الى ملاحظات ، تبقى ذات علاقة من نوع آخر ، بالموضوعات المدروسة .

يقول بوثول :

« وقد أُخذَ على ابن خلدون تقلب آرائه ، وقلة اخلاصه ، لسادته المتعاقبين ، ولكن كيما نحكم حكماً سلبياً على هذه الأمور ، يجب ان نضع انفسنا في العصر الذي جرت فيه هذه الأمور . واذا ما رجعنا الى تاريخ تلك العصور في جميع البلاد ، **ظهر لنا أنه لم تكن هناك خيانة شائنة حقّاً إلا في المجال الديني** ، وفيما عداه كان الناس ـ جنوداً او رجال دولة ـ يخدمون سيداً او اسرة حاكمة ولا يخدمون الوطن كما هو الحال في ايامنا ، وكان لا بُدَّ لذلك العصر المضطرب الذي مَرَّ بشمال افريقيا عند ذاك ان ينعكس في ضمائر الناس »[2] .

وانعكاس ذلك على فكره : على تعاليم المقدّمة ؟

(1) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، دار المعارف بمصر ، 1935 . ص581 . يقتبسها المترجمان لابن خلدون : فلسفته الاجتماعية ، المرجع المذكور سابقاً ، ص68 ، حاشية رقم1 .

(2) المرجع ذاته ، ص110 -111 التوكيد لنا .

« أما ابن خلدون فقد كان مفكراً متشائماً وقد قال مبدئياً إن علمه لا جدوى فيه لأن سير التاريخ المفجع ـ كما يفهمه ـ لا يمكن مقاومته ، وهو لا يثق ابداً لا في حكمة البشر ولا في ولائهم »(1) .

«Ibn «Khaldoun, au contraire, est un intellectuel honteux; il pose en principe que sa science ne sert de rien puisque le cours catastrophique de l'histoire telle qu'il la conçoit est inélectable, il n'a aucune confiance dans la sagesse ni dans la loyauté des hommes»(2).

أما لا جدوى علمه فمرجعه الى « حتمية » (؟) مسيرة التاريخ ؛ وأما عدم اطمئنانه الى ولاء الناس فمردّه الى العبر التي استمدها من تجاربه ومراقبة تصرفات ابناء عصره ! ويبقى « المرجع » و « المرد » قاصرين ، قوّة إثباتٍ ، عن دعم نظرية .

د ـ الدين : « ذريعة » استنفار وغزو

وتنعكس ، هنا ايضاً ، الإنعكاسات المنبثقة من جهات المثلث المذكور . غير ان تركيزنا نحن يستند الى محور الفكرة الدينيّـة ؛

ويهمنا في نهاية المطاف ان نعرف الى اي مدى ينطبق التفسير البوثولي على الفكرة الخلدونيّه؟ وان انطبق او لم ينطبق ما هي مغامزه المنهجيّـة ـ او ، والى حدّ بعيد ، محاسنه .

يقول بوثول :

« وقد أظهر ابن خلدون في كُلّ مؤلفاته إيمانه الديني التام . . . . ومع ذلك ففي مؤلفاته نقاط يمكن ان نلمح فيها قرابة فكريّة مع فلاسفة الأندلس . ولهذا فإنه عندما رسم الخطوط العريضة لتطور المجتمعات لم يفرق تفرقة كبرى بين المجتمعات المكونة من المؤمنين بالاسلام والمجتمعات الأُخرى ، ولكنه اقتصر فقط على تعداد الظروف الاقتصاديّـة ، والسكن . . . الخ . **ونرى من هذا قيمة نقطة البدء هذه**(3) **والنتائج التي يمكن ان نستنتجها منها**(4) . وفي مواضع اخرى ، تناول عدّة مرّات ولكن في اختصار شديد ، أسباب الوثبة الأولى التي تحرّك قبائل البدو اذ تقدم على الخرب لسلب المدن والاستيلاء على السلطة . ويقول ان هذه القبائل تقوم بهذا العمل **متذرعة بالدين**(5) . ولهذه العبارة معنى واسع في بلدٍ كان اصل كل اسراته المالكة تقريباً على ذلك المنوال(6) . وفيها يبزغ (على الأقل في هذه النقطة) **تشكُّكٌ لا يمكن إنكاره**(7) ، وعندما تحدّث فيما بعد عن الرياضيات الروحيّـة للصوفيين ، عقب قائلا ان

(1) المرجع ذاته ، ص121 .

(2) Gaston Bouthoul, Op. Cit., P. 87

(3) التوكيد لنا . ثم ما هي هذه القيمة ؟

(4) التوكيد لنا ايضا ؟ ويتكرر سؤالنا بالنسبة لتلك النتائج !

(5) التوكيد لنا ايضاً وايضا .

(6) هذه الجملة ، بدلا من ان تفسرّ ما قبلها ـ وهو يحتاج الى تفسير ، تحتاج هي ذاتها اليه !

(7) التوكيد لنا . التشكك بماذا ؟ بادعاءات القبائل ؟ ام بايمان ابن خلدون الديني ؟

الأستاذ ابو اسحق الاسفرايني ينكرها ، وهذا نقد دقيق وملتو في نفس الوقت »[1] .

نقد من لمن ؟ ولماذا « دقيق وملتو » ؟

وكثرت الإيحاءات وتشابكت في هذه المقطوعة الى حد التشويش . فهل هذا من مفاعيل الترجمة ؟ ام انها علّة تتأصل فيه بالاصل ؟

لنراجع النصّ الفرنسي :

«Dans toute son œuvre, Ibn-Khaldoun fait preuve d'une foi religieuse entière... il existe des points de son œuvre oùl'on pourrait entrevoir une certaine parenté d'esprit avec les philosophes de l'Espagne arabe. Aussi, lorsqu'il traça les grandes lignes de l'évolution des sociétés, il ne fait pas de distinction bien marquée être celles composées de Croyants et les autres; il se contente d'enumérer les conditions économiques, l'habitat, etc.... On voit la portée d'une pareille position de départ et les conséquences que l'on pourrait en tirer . En d'autres endroits, il revient à plusieurs reprises, mais très brièvement, sur les causes de l'élan initial qui met en mouvement les tribus nomadeslorsqu'ellespartent en guerre pour piller les villes et s'emparer du pouvoir. Elles le font souvent, dit-il, «sous prètexte de rèforme religieuse»; une pareille phrase en dit long dans un pays où presque toutes les dynasties ont eu cette origines, elle laisse percer tout au moins sur ce point, un incontestable scepticisme. Plus loin, parlant des exercices spirituels des pystiques soufis, il se hâte d'ajouter «Le maitre Abou Ishac El Isfarini réprouves ces exercices» (p. 227), critique à la fois precise et detournée»[2].

III - الله

أ - الله والمساواة

وفيما يتعلّق بالمساواة يعتقد غاستون بوثول أنَّ ابن خلدون « يحسم هذا الموضوع بطريقة مبتكرة » . فهو يقول :

« لكن ابن خلدون لم يكتفِ ، مثل أكثريّة أصحاب النظريات المسمين ، بالمساواة وبتأسيسها على مسلمات دينيّة ، وبالقول مثلاً إنّ جميع المسلمين متساوون أمام الله . لقد حسم هذا الموضوع بطريقةٍ مبتكرة .ولنتذكّر ان تدليله يشمل نقطتين هامتين :

أولا : يؤكد ابن خلدون ان عقليّة جميع الناس متماثلة في الأصل ، ولا تتغيرّ إلا بالتربية التي يتلقّوْنها .

---

(1) المرجع المذكور سابقاً ، ص 110-117 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit,. P. 84

ثانياً : عندما اراد انشاء نظرية للنبالة فإنه أقامها لا على المنشأ ولكن على ذلك النوع من التضامن الذي اطلق عليه « العصبيّة » . . . .

وقد شدد ابن خلدون بصفة خاصّة على تأثير الاقتصاد في الحياة السياسيّة وقال إن اسلوب حياة المجتمعات وعقليّة الناس التي تشكل هذه المجتمعات مرتبطة بالهيكل الاقتصادي لمجتمعهم . واوضح كذلك أنّ المسائل الماليّة تؤثر الى حدّ كبير حتى في عمر الدول . ويبدو ان نظرياته في هذه النقطة ما زالت صحيحةً وتنطبق تماماً على الدول ذات الاقتصاد الساكن (الإستاتيكي) »[1] .

«Mais Ibn-Khaldoun ne s'est pas contenté , comme la plupart des théoriciens musulmans de l'égalité, de la fonder sur des données théologiques, d'affirmer par exemple, que tous les musulmans sont égaux devant Dieu. Il a résolu cette question d'une façon originale. Rappelons-nous que sa demonstration comprend deux points principaux; 1° Il affirme que à leur naissance, la mentalité de tous les hommes est parcille et ne se modifie que par l'education qu'on leur donne. 2° Voulant créer une théorie positve de la nobless il l'a fondée, non sur la naissance, mais sur cette sorte de solidarité qu'il a appelé: «Assabia»...

«Ibn Khaldoun a insisté d'une façon toute particulière sur l'influence de l'économie sur la vie politique: il a soutenu que le genre de vie des sociétés et la mentalité des hommes qui les composent sont liés à la structure économique de leur société . Il a montré également comment les questions fiscales règissent en grande partie la durée même des Etats. Sur ce point, il semble que ses théories soient restées exactes et s'appliquent parfaitement à des Etats dont l'économie est statique»[2].

نفهم ما اراد غاستون بوثول ان يُشير اليه من اختلاف بين اسلوب ابن خلدون واسلوب « أكثريّة اصحاب النظريّات المسلمين » . فبينما اكتفوا هم ، لم يكتفِ هو ، « بالمساواة وبتأسسها على مسلمات دينيّة » .

ولكن ماذاً يعني هذا عمليّاً ؟

يعني « القول مثلاً ان جميع المسلمين متساوون امام الله » .

وهو ؟

« إن تدليله يشمل نقطتين هامتين » : يؤكد ان « عقليّة جميع الناس متماثلة في الاصل ، ولا تتغيرّ إلا بالتربيّة التي يتلقونها » ؛ وينُشيءُ نظريّة « للنبالة على ذلك النوع من التضامن الذي اطلق عليه العصبيّة » .

---

(1) المرجع ذاته المذكور سابقاً ، ص118-119 . التوكيد لنا .

(2) Gaston Bouthoul, Op. Cit., P. 85

فهل هذا الاختلاف هو ما يشير اليه غاستون بوثـول بقولـه : « لقـد حسـم هذا الموضوع بطريقة مبتكرة » !

وما هي نتيجة هذا الحسم ؟
هل هي تدعيم للاقرار بالمساواة ؟
امهي بالاحرى نفي لتلك المساواة ؟

فالرجوع الى التربية ، كما اللجوء الى العصبيّة ، يتفتق عن نظريّة بعدم المساواة .

عندها تتضارب نتيجة هذا الحسم ، وهي توكيد عدم المساواة ، والاعتراف بالمساواة في ظل المسلم الديني : « ان جميع المسلمين متساوون امام الله » .

وعندها يبقى للمسـاواة « تـأكيد ابـن خلـدون ان عقليّة جميع النـاس متماثلـة في الاصل » ـ هذا اذا رادفنا بين « المتماثلة » و « المتساوية » .

ولكن هذا افتراض وحسب ، فهـل يصـح ان يعتبـر عمـل كهذا عمليّة « حسـم للموضوع » ؟

اذا كانت تصح ، اصبح بامكان مطلق إنسان أن يَحسم مطلق موضوع . ليفترض ان ما يبغي برهانه هو حاصل ، ويحصل بالفعل ، فتحسم القضيّة . غير ان هذا يجعل من عمليّة البرهان ضرباً من البهلوانية !

ثم ما هي علاقة الفقرة التالية لهذا البحـث والمتعلقـة « بتأثـير الاقتصـاد في الحياة السياسيّة وقوله إن اسلوب حياة المجتمعات وعقليّة الناس التي تشكل هذه المجتمعـات مرتبطة بالهيكل الاقتصادي لمجتمعهم » ؟ .

امإن هذه الفقرة تتطرق الى موضوع آخر مختلف عن موضوع المساواة ؟

اذا كانت ذات علاقة ،؛ تثبت استنتاجاتنا السابقة .

واذا لم تكن ، بقيت تلك الاستناجات على قوتها الاستنتاجيّة وفي الحالين معاً لا يقدّم غاستون بوثول مبرراً يدعم موضوعته : ان ابن خلدون يحسم الموضوع . ومن باب أوْلى ، يضعف أكثر وأكثر موضوعته ، انه ، أي ابن خلدون ، يحسم الموضوع بطريقة مبتكرة .

وموضوعته بالنسبة « لتماثل عقليّة جميع لناس في الاصل » هي تعبير عن التفـكير النموذجي .

ب ـ الله والحرب

يقتبس غاستون بوثول ، وهو بذلك يغيّر عادته اذ قلما يستشهد بالاقتباس المباشر ليدعم موضوعته ، ابن خلدون ليُبينّ موضوعته المزدوجة بالنسبة لموقف ابن خلدون من الحرب : أنها ظاهرة طبيعيّة لا يمكن تجنبها ، وأنها « امر ابتغاه الله » .

ام انه كان ينبغي لنا ان نقسم « أنها ظاهرة طبيعيّة لا يمكن تجنبها » الى موضوعتين اثنتين ؟ أنها ظاهرة طبيعيّة وأنّها لا يمكن تجنبها ؟

هذا يبقى افضل في رأينا لانه يفسح في المجال لمعالجة القضيتين كلاًّ على حده . يبقى هذا الامر متعلّقاً في موقف ابن خلدون من الطبيعي : هل يصح ام لا يصح تحويله او تحويره او التخلّص منه .

ولنا داعم في امكانية التحويل والتحوير وبالتالي التخلص من ، في اعتقاد ابن خلدون « بان الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه »(1) .

والمقتبس البوثولي ـ الابن خلدوني ؟

« والى جانب هذا الاتجاه الى المحاكاة الذي نستطيع ان نرى فيه أثراً للتآلف ، يذكر ابن خلدون الاتجاه المضاد الذي يدفع الناس الى التقاتل فيما بينهم ويرى في الحرب ظاهرة طبيعيّة لا يمكن تجنبها ، وأمراً ابتغاه الله « اعلم ان الحروب وانواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله ، وأصلها ارادة انتقام البشر بعضهم من بعض ، ويتعصّب لكلٍّ منها اهل عصبيّته . وهذا أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل » .

ويوضح ابن خلدون ان أسباب الحروب لا حصر لها ، وان الحروب هي التي تنشيءُ السلطة السياسيّة وتبقيها ، فالسلطة السياسيّة منبثقة من السلطات العسكريّة ، وبالرغم من أن ابن خلدون تحدّث مرّاتٍ عديدة عن الميل للسلب بالنسبة للعرب البدو ، فإنه في نظريته للحروب ، يعطي الاولويّة للأسباب العاطفيّة كالكرامة(2) والنفور والبغض . . . الخ »(3) .

«A côté de cette tendance à l'imitation où l'on peut voir un effect de la sympathie, Ibn-Khaldoun signale la tendance contraire, celle qu'ont les hommes à se combattre. Il voit dans la guerre un phénoméne naturel inevitable et voulu par Dieu: «Les guerres et les combats de toute espèce n'ont jamais cessé entre les hommes depuis que Dieu les a créés». Ces conflits prennent leurs origine dans les désir de quelques individus de se venger de quelques autres; chacun des partis rallie à sa cause tous ceux qui lui sont attachés par l'esprit de corps... La guerre est naturelle a l'homme; il

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص125 .

(2) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ذاته ، ص64 -65 .

(3) الترجمة الأصح هي « حب الذات » لا « الكرامة » .

n'y a aucune race, aucun peuple chez lequel elle n'existe pas»(T.II.P.75). Ibn-Khaldoun montre que les **causes de guerre sont innombrables et** que , en tout cas, ce sont les guerres qui font naître et maintiennent l'autorité politique: le pouvoir politique est issue du pouvoir militaire. Malgré qu'Ibn-Khaldoun ait plusieurs fois parlé de l'attrait du pillage pour les nomades, il donne dans sa théorie proprement dite des guerres, la prééminence aux causes plus proprement sentimentales, l'amour propre, l'antipathie, le ressentiment, etc....»(1).

ان تقول ان الحرب طبيعيّـة للانسان لهو قول مقبول ـ في إطار ما نعرفه عن الطبيعة الانسانيّـة وعن حوادث التاريخ .

ولكن ان تقول « انه لا يمكن التخلُّـص منها » لهو ان تتطرّف في حكمك تطرفاً لا يقبله العلم ولا العقل المروّض بمعطيات الواقعيّـة .

وربما طال هذا التعليق الناقد جاستون بوثول وابـن خلـدون معـاً ـ وإنْ بنسـب متفاوتة .

ويبقى بامكان الراغبين في تحديث الفكر الخلدونـي وعصرنتـه ان يحاولـوا ذلك ، وبالنسبة لهذه القضيّـة بالذات ، عبر المعتقد الخلدوني المار ذكره :

« الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه » .

طبعاً يتطلب هذا تغيير الكثير من المعادلات الخلدونيّـة خصوصاً اذا اردت ان تقوم بمهمتك دون ان ترتكب التشويهات الخطيرة فيما يتعلّـق بالفكر الخلدوني ، وبالتالي يتطلب كفاءات جمة . ولكن من قال ، عن جدّ ، ان عملية التحديث تلك والعصرنة هي عمليّـة بسيطة وهيّنة ـ إلا ذوي العقول السطحيّـة !؟

ويبقى للمقتبس المدروس اهميّـة اخرى : ان يبيّـن ، وحسب النص الخلدونـي المقتبس ، أن لله يد في تاريخ البشريّـة ـ وعبر الحروب بالذات .

وعَبْرها ، بالسلطة السياسيّـة .

وعبرها ايضاً وايضاً ، بنشوء المدنيّـات وانهيارها .

غير ان ملاحظة غاستون بوثول للدور الذي تلعبهُ العاطفيات الانسانيّـة مثل حب الذات والأثرة ، والبغض ، والحقد ، والنفور في الحرب ، حسب التفكير الخلدونـي ، كان الأَجْدَرُ بهـذه الملاحظـة ان تدفـع بوثـول الى إعـادة النظـر في موضوعتـه المتعلقـة

(1) Gaston Bouthoul, OP. Cit., P. 45.

« بالقدَريّـة » ـ قدريّـة الفكر الخلدوني . وبالتالي ، في موضوعة حتميّـة » مسيرة التاريخ الإنساني .

ولكنها لم تفعل . فهل كان هذا لان هذه الفكرة بالذات لم تخطر على بال بوثول ام انها خطرت ورأى ان الفكر الخلدوني ، وبسبب اعتبارات اخرى تمت بصلة وثيقة بذلك الفكر ، لا تسمح بتدبرها التدّبر المسؤ ول ؟!

ج ـ الله « ونشوء الامبراطوريّات »

يذهب غاستون بوثول الى « ان نظرية ابن خلدون عبارة عن تكوين الارستقراطيات » (1) .

« اذن أقرَّ مؤ لفنا ، كحقيقة قائمة على تجربته بصفته مؤ رّخا ، أنَّ نشأة الامبراطوريّات الممتدّة الأطراف الى حدّ ما هي دائماً من عمل مجموعة من القبائل التي تحدوها روح عسكريّة قويّة وأنَّ بقاءَها مرهونٌ بحماية تلك القبائل ، ويقول ان ذلك اصل كل الأسرات المالكة ، ويقول ان الناس كثيراً ما ينسون ذلك . فالاغلبيّة العظمى للأفراد الخاضعة لسلطةٍ ما لا تستطيع فهم تلك السلطة لأنها لا تفكر فيها إذْ أنهّا نسيت كيف نشأت امبراطوريتهم ونسيت أنها استقرّت في أماكن ثابتة منذ اجيال ، وهي تجهل ما فعله الله لإقامة الاسرة الحاكمة » (2) .

«Notre auteur a donc admis comme un fait fondé sur son expérience d'historien, que la création d'empires assez étendus est toujours l'œuvre d'un groupe de tribus animées d'un puissant esprit militaire et qu'une fois crés il ne subsistent que grâce à leur appui. C'est là, dit-il, l'origine commune de toutes les dynasties. Les hommes l'oublient souvent dit-il: «La grande majorité des individus soumis à une autorité ne sauraient la comprendre, car ils n'y songent même pas, parcequ'ils ont oublié de quelle manière leur empire fut fondé et qu'ils ont eu des demeures fixes pendant plusieurs générations. Ils ingnorent comment Dieu a fait pour élever la dynastie qui les gouverne». (P. 319)»(3).

وتُعزَّزُ هكذا الموضوعة التي سبق ان تقدمنا بها عرضاً واسناداً : أن لله يَدٌ في مصائر البشر .

فنشوء الامبراطوريات إذن ، وحسب ابن خلدون ، وبحسب تفسير غاستون بوثول للمسألة ، هو عمليّة تتم بعون الله .

---

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقا ، ص74 .

(2) المرجع ذاته .

(3) Gaston Bouthoul, OP. Cit. : P. 52

واذا تساءل احدهم ، اذا كان الأمر كذلك ، فكيف يذهب بوثول نفسه ، وهو يعرف هذا ، الى ان الفكرة الدينيّة تبقى ذات مفعول محدود وضيق في السياسة ؟

الجواب المخرج من هذا المأزق الذي يحاول صاحبنا السائل ان يضع غاستون بوثول فيه ، هو ان الفكرة الدينيّة هناك هي شيء يختلف عن المبدأ الديني هنا . هناك هي الدين او الدعوة الدينيّة تلعب دوراً في سياسة البشر .

أما هنا فهو الله يتصرف .

وحتى تبقي على غاستون بوثول بين براثن المأزق الذي مرّت الإشارة اليه ، عليك ان تجد ، وحسب التفكير الخلدوني والتفسير البوثولي له ايضاً ، أن هنالك رابطة ايجابيّة بين هذا وذاك .

وهذه مسألةٌ ـ وعلى الرغم من أنّها تستحقّ المغامرة ـ ليست في منهاج هذه المقطوعة .

د ـ الله « والذين آثرهم بفضله »

وتتكرّر إشارة غاستون بوثول الى التمييز الذي سبق وأشرنا اليه في المقطوعة التالية :

« ولكن تشاؤم مؤلفنا يعاود الظهور عندما يؤكّد لنا أن المواهب الطيبّة لا تقاوم أبداً تأثير الرفاهيّة المفسدة ، ويرى أن الدين نفسه لا يكون رادعاً كافياً لإبقاء الناس على الطريق المستقيم . . فهو يقول إن الإنسان يميل الى اكتساب العادات السيّئة بسرعة ولا سيّما اذا كان قد ألف ملذّات الحياة . . تلك هي طبيعة الناس إلا الذين آثرهم الله بفضله »(1) .

«Mais le pessimisme de notre auteur reparait lorsqu'il nous affirme que les bonnes dispositions ne résistent presque jamais à l'influence dissolvante du bien-être. La religion même ne lui paraît pas un frein suffisant pour maintenir les hommes dans le droit chemin: «De toutes les qualités, l'homme contracte celle du mal avec le plus de promptitude, surtout lorsqu'il s'est habitué aux jouissances, de la vie.... Telle est la disposition de tous les hommes, excepté le petit nombre que Dieu a favorisé de sa grâce (P. 267)»(2).

فحتى الدين لا يكون حافزاً لاجما بما فيه الكفاية ليردع الناس عن ان يتأثروا بالرفاهيّة المفسدة فيبقون على الصراط المستقيم . أما الله ، بفضل رحمته ، فينقذ من آثرهم !

وهكذا فمفعول الدين شيء وتأثير فضل الله ورحمته شيء مختلف .

واختلف الشيئان ام لم يختلفا يبقى مفعول آحدها ـ الاخير ـ اقوى وابقى أثراً من الأول .

---

(1) غاستون بوثول ، ترجمة غنيم عبدون ومصطفى فوده ، مرجع مذكور سابقاً ، ص103 -104 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit., P. 75

هـ ـ « القدريّـة » والتشاؤميّـة

ويعزو غاستون بوثول الى الفكر الخلدوني « قدريّـة ملحوظة جدّاً واتجاهاً كبيراً الى التشاؤ م » .

«يرى بوثول ان النزعة الجبريّة Fatalisme تبدو واضحة في كل صفحة من صفحات المقدّمة »(1) .

يقول بوثول :

وفي الحالتين (الصحّة الأخلاقية للمجتمع والاصداء التي قد يثيرها سلوك الفرد في المجتمع) يبدي مؤ لفنا « قدريّة »(2) ملحوظة جدّاً واتجاهاً كبيراً الى التشاؤ م ، وفيما يختصّ بالافراد ، رأينا كيف يؤ كّدُ ان كل احوال أخلاقهم تأتي من الظروف المادّية التي يوجدون فيها ، ويضاف الى المظهر الأول للقدريّـة مظهرٌ ثان هو الارادة الالهيّـة التي غالباً ما تحدث عنها ابن خلدون . واذا اراد الله بقومٍ سوءاً فلا مردّ له »(3) .

«Dans les deux cas, notre auteur fait preuve d'un fatalisme très marqué et même d'une tendance assez grande au pessimisme. En ce qui concerne les individus, nous avons vu comment il semble affirmer que toutes les modalités de leur caractère proviennent des conditions matérielles dans lesquelles ces individus se trouvent placés. A ce premier aspect du fatalisme s'en ajoute un second, c'est la volonté divine, dont Ibn-Khaldoun parle le plus souvent dans les termes les plus extrêmes du «fatum mahometanum»: «La perversité et la vertu arrivent à l'âme par l'inspiration de Dieu»(4).

وقد مررنا في مناسبات قررنا فيها ، بل اثبتناه بقدر ما سمحت ظروفنا بالاثبات ، ان « التشاؤ ميّـة » مفهوم يساءُ استعمالـه في هذا السياق . اذا كان ابـن خلـدو ن يصف واقعاً ، فوصف هذا الواقع يكون صحيحـاً او مخطئـاً ؛ وبالتـالي فلا يصـح فيه وصفـه بالتشاؤ ميّـة .

ولم يعرض ابن خلدون مزاجه في معالجته لعلم العمران ـ هذا مع العلم ان مزاج ابن خلدون كان له أثره في هذا الوصف حسب غاستون بوثول . وحتى لو أثر مزاجه في تصوره لمسيرة التاريخ وبالتالي بتفسير لتلك المسيرة ، فإن ذلك التأثير ، يشوّه الوصف ،

---

(1) محمّد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون ، **العصبيّـة والدولة** ، معالم نظريّـة خلدونية في التاريخ الاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص120 .

(2) يفضل الدكتور الجابري وصف هذه المدرسة بالجبريّـة . المرجع السابق ذاته ، ص121 .

(3) غاستون بوثول ، ترجمة عبدون وفوده ، المرجع المذكور سابقفا ، ص101-102 .

(4) Gaston Bouthoul, OP. Cit. P. 73

فيجعله مخطئاً بدل ان يكون صحيحاً .

وكذلك بيّنا في محاولات مغايرة متعددة ، ان « الحتميّة » او « الجبريّة » او « القدرّية » هي مفاهيم ، مترادفات ، لا تصح على وصف مطلق تاريخ ـ باعتباره سلسلة من الحوادث والوقائع . فمسيرته ـ على افضل اعتبار ـ سببيّة .

والفرق بين الحتميّة والسببيّة ، في قاموسنا ، فرق بعيد . ولسنا نبغي الدخول في مناقشة اسميّة لا مع غاستون بوثول ولا مع غيره . وهذه من فوائد منهجيتنا العمليّة .

يبقى ان نلحظ ـ وهذا هو مردود هذه الحجّة الايجابي ـ ان الله يَدٌ ، حسب ابن خلدون ، لا وحسب في مسيرة التاريخ الخارج عن شخصيّة الانسان الفرد ، بل وكذلك داخل هذه الشخصيّة وفي أعْماقِها !

3 ـ قانون العصبيّة :

وينسجم تماماً ـ حسب التفكير الخلدوني ـ تدخل الله المباشر الواصل الى اعماق الناس ، وتأثير الفكرة الدينيّة ودور قانون العصبيّة .

I ـ السيادة ومبررات القوّة

أ ـ « السيادة »

يقول بوثول في معرض عرضه لمفهوم السيادة عند ابن خلدون :

« لم يكن لابن خلدون إذن مفهوم سابق للسيادة يتيح له ان يناقش حقوق أيّة اسرة مالكة ، وأن يفضلها على اخرى لأسبابٍ قانونيّة »(1) .

«Ibn -Khaldoun n'a donc pas de conception à priori de la souverainté qui lui permette de discuter les droits d'une dynastie, de la prèferer a une autre pour des raisons juridiques»(2).

ويفسرّ غاستون بوثول هذا الامر تفسيراً تاريخيّاً حضاريّاً :

« وفي الحقيقة تبدو القرون الوسطى في الشرق وفي الغرب خالية من أية نظريّة دستوريّة ، فلم يتساءل الناس ابداً في هذا العصر عن احسن شكل للحكومة ، ولا عن انفع دستور للجماعة »(3) .

«En effet, aussi bien en Orient qu'en Occident, le Moyen-Age se montre exempt de toute théorie constitutionelle. On ne se demande jamai à cette époque quelle est la meilleure forme de gouvernement, ni quelle est la

(1) غاستون بوثول . المرجع المذكور سابقا ، ص93 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit. P.66

(3) المرجع ذاته ، ص91 .

constitution la plus utile à la communauté»(1).

هذا وجه وحسب من التفسير ، وبالتالي فهو جزء منه .

ب ـ « الخلافة »

لهذا التفسير وجه آخر ـ وخصوصاً فيما يتعلّـق بالشرق .

« ومن جهة اخرى ، لم تكن نظريّـة الخلافة لتحل دائماً مشاكل السيادة لانها لا تمنع المنافسات التي كانت تنتج من عديد من السيادات الأخرى الصغيرة التي تعترف بسيادة الخليقة نظرياً مع كونها في الواقع دولا واسرات مالكة حقاً »(2) .

«D'ailleurs, la théorie de l'imamat ne résolvait pas toutes ces questions de souveraineté car elle n'empêchait pas les compétitions qui resultaient d'une multitude d'autres petites souverainetés qui, tout en reconnaissant la suprématie théorique du kalife n'en constituaient pas moins de véritables Etats et de véritables dynasties»(3).

وهذا ايضاً ، وعلى اهميته ، يبقى على الهامش ـ يبقى في السياق العام ؛ يبقى في إطار الفكر الخلدوني ومن جملة خلفياته .

ج ـ مبررات القوّة ؟

القسم الهام من المسألة هو ما يدور في خلد ابن خلدون بالذات :

« وهو لا يقبل وجود اي معيار لشرعيّـة السلطة ، فوجود الامبراطوريات في نظره امر واقع ، ثم انها تعيد بناء نفسها دائماً مهما يكن الرجال الذين يتولون أمرها . وتثير المصالح والمزايا المرتبطة بممارسة السلطة الاطماع والشهوات ، لكن القوّة وحدها تبطل طمع الطامعين ، وتقرر من سيشغل المهام العليا»(4).

«Il se refuse à admettre un critérium de la légitimite du pouvoir. Pour lui, l'existence des empires est un fait, de plus ils se reconstituent toujours, quels que soient les homment (?) qui sont à leur tête. Les avantages et les satisfactions attachées à l'exercice du pouvoir déchainent les ambitions et les appétits, mais la force seule départage les prétendants et décide sur le point de savoir qui occupera ces charges suprêmes»(5).

د ـ « القوّة الخلدونية » لا تحتاج الى مبرر !

فما هي مبررات القوّة حسب ابن خلدون ؟

---

(1) Gaston Bouthoul, OP. Cit, P. 65

(2) المرجع ذاته ، ص92 .

(3) Gaston Bouthoul, OP. Cit. P. 66.

(4) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص93 .

(5) Gaston Bouthoul, OP. Cit, P. 66.

ما هي ، بكلمات ثانية ، مبررات الالزام السياسي ؟

وهـذا هو ، حسـب ما نعلـم ، السؤ ال الجوهـري والأسـاسي لنظـريّـة الفـكر السياسي ، عبر التاريخ ، في إطارها الغربي .

يرفض ابن خلدون ، حسب هذا النَّصّ البُوثولي ، ان يلجأ الى معيار يقيس به ، او يقرر على أساسه ، « شرعيّـة السلطة » .

هذا يعني ان وجود السلطة هو ذاته شرعيتها .

وحينما « تثير المصالح والامتيازات المرتبطة بممارسة السلطة الأطماع والشهوات » ، وهذا كثيراً ما يحصل ، تحسم القوّة القضيّـة ـ هذا اذا كانت قادرة على هذا الحسم .

« لكن القوّة وحدها تُبْطِلُ طمع الطامعين ، وتقرّرُ من سيشغـل المهـام العليا » . فالقوّة هنا هي صاحبة الامتياز : إنها ، أولا ، لا تحتاج الى تبرير ، وإنها ثانياً ، هي التي تُبَـرِرُ السلطة .

هـ ـ « القوّة الخلدونيّـة » هي المبرّر للسلطة السياسيّـة

وهكذا ، تنقلب الآية .

يصبح من الخطإِ المنهجي ان تسأل ابن خلدون سؤ الا تستمده من تاريخ الفـكر السياسي الغربي .

وهنا ، عند هذه النقطة بالـذات ، عنـد هذا المفصـل ، تتبـدّى احـدى الميزات الأساسيّـة التي تميّـز الفكر الخلدوني ، وهو الممثل للاختبارات السياسيّـة الإسـلامية في عهده وما قبل عهده ، عن الفكر الغربي .

وتبقى هذه المقابلة ، حتى تصـح وتتجنب الانتقادات المباشرة ، بحاجة الى بضعة من التحفظات ذات العلاقة المباشرة .

غير ان تتبُّع هذا المسلك يجعلنا نزيح عن طريقنا المرسوم لهذه الدراسة .

و ـ بُوثول يتجنّـى

ونلحظ إن عدنا الى المخطط المرسوم لهذه الدراسة ان غاستون بوثول ، وبالرغم من نظراته الثاقبة وملاحظاته العميقة المتعددة ، يتجنّـى بعض الشيء على ابن خلـدون من جهة ، ويتجنّـى ايضاً ، وربما بنسبة أكثر ، على تاريخ النظرية السياسيّـة اجمالا ، وعلى نظرية الفكر السياسي الغربي بوجه خاص .

المفتاح الذي يشير الى هذا التجنّـي في تفسيره المدروس هنا يكمن في قوله :

« فوجود الامبراطوريات في نظره امر واقع » .

«Pour lui, l'existence des empire est un fait» .

ويتردد هذا القول لديه :

« ويعتبر ابن خلدون تكوين الدول الكبيرة كأمر واقع ، فهو لا يناقشه » . . . (1) .

«Ibn -Khaldoun considère la formation de grands Etats comme un fait. Il ne le discute pas»...(2)

وما قيمة هذا القول ؟

وكأننا بغاستون بوثول يعتبر ان هذا الاعتبار الخلدوني هو الذي يجعله يرتاح الى عدم اللجوء الى التبرير .

وكأننا به ، بكلمات اكثر وضوحاً ، لا يميّز بين الواقع وتبرير الواقع .

ان وجود الشيء احياناً لا ينفي الحاجة الى تبريره .

بل على العكس من ذلك تماماً ، قد يكون هذا الوجود بالذات هو الذي يتطلب ذلك التبرير !

وكذلك فان الوجود بحدّ ذاته ، واحياناً ، في إطار اعتبارات حضاريّة معينة ، لا يحتاج الى تبرير .

فمتى يحتاج وجود معين الى تبرير ؟

ومتى يستغني ذلك الوجود ذاته عن ذاك التبرير ؟ (3) .

وهكذا ينتقل البحث في هذه القضيّة ـ وخصوصاً عندما يلجأ غاستون بوثول للمقابلة بين الفكر السياسي الخلدوني والفكر السياسي الاغريقي ـ ينتقل البحث من وصف الواقع التاريخ الى بحث المقومات الحضاريّة لكلا الفكرين ـ الى جوّهما الفكري والى عقلية ابناء كليهما .

وبمعزل عن هذا الانتقال بالبحث تبقى التهمة ـ تهمة التجنيّ تحوّم حول الخيمة التي يستظل غاستون بوثول افياءَها تجنباً لحرارة شمس الحضارة الانسانيّة الشاملة !

II ـ « دعوة الأنبياء »

ويتجنّى غاستون بوثول كذلك حينما يتطرق الى بحث الاستيلاء على السلطة من

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقا ، ص91 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit. P. 64 .

(3) الدكتور ملحم قربان ، المنهجيّة والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 . « هل تبرّر الغاية الوسيلة » ؟!

قبل أسرة معينة .

وقبل الدخول في هذا البحث بدقّة وتأنٍ كافيين يجدر بنا ان نشير الى اننـا نهمـل الآن ، وعن سابق تصوُّرٍ وتصميم ، البحث فيما اذا كان هذا التجني من قبل غاستون بوثول هو تعبير عن خطإٍ يَطال تفسيره للفكرة الخلدونيّـة ، لسبب او لآخـر ، ام انـه ، وبالرغم من أنه يعرف العكس بالنسبة للفكرة الخلدونيّـة ، يتجاهل ذلك لسبب او لآخر !

دقق في قوله :

« ولكي تصل اسرة للاستيلاء على السلطة ، فإنها لا تستطيع طبعاً ان تعتمد على قوّة رؤ سائهـا فحسب وانما لا بُدَّ من عون حزب مخلص لهم . . . . وجرت على قلمه هذه العبارة الشكّيّـة « وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب » . . من هنا كان تفوّق الذين يستطيعون الاعتماد على قبائل متحمسة ذات عصبيّـة قويّـة يكون منها جنودٌ شجعان مخلصون »(1) .

«Pour qu'une famille arrive à s'emparer du pouvoir, il est bien évident qu'elle ne peut compter sur les seules forces de ses chefs, il faut que ceux-ci soient aidés par un parti puissant et qui leur soit tout devoué. Et cette réflexion quelque peu sceptique de naître sous son calame: «Les prophètes eux-mêmes, ont besoin pour vaincre, de partisans animés du même esprit». D'où la supériorité, dans ce genre de lutte, de ceux qui peuvent s'appuyer sur des tribus animées d'un puissant esprit de corps qui forment des troupes braves et d'un dévouement absolu»(2).

أ ـ قانون العصبيّـة

ينقسم هذا المقتبس الطويل نسبياً ، ومن زاوية ما يهمّنا منه ، الى قسمين اثنين : الأول ، هو نص لقانون العصبيّـة ، وان يكن نصّاً يفتقر الى القوّة والإختصار ؛ والثاني ، هو الظن البوثولي المحوّم حول « العبارة الشكّيّـة » التي يعزوها الى أبن خلدون .

وفيما يتعلّـق بنَصِّ قانون العصبيّة الخلدوني تجدر الإشارة إلى ان التمييز بـين «قوّة رؤ ساء القبيلة وحسب » وبين « عون حزب مخلص لهم . . » هو تمييز لا يفسح له الفكر الخلدوني مجالاً يستضيفُهُ فيه .

ان قوّة رؤ ساء القبائل تكمن في عصبيّـة قبائلهم .

ثم ان « الحزب » هو تعبير قد يضلل القارىء بعض الشيء بصفته اكتسب معنى حديثاً يختلف بعض الشيء عن العشائر والعصائب » .

---

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص93 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit, P. 66

ب ـ « العبارة الشكيّـة »

وفي إشارة ابن خلدون الى الانبياء وحال دعوتهم ايضاً يشير الى قانون العصبيّـة الذي يتحكم بنصرة دعوتهم ـ بل يقرر عملياً وعمرانياً ـ نجاحها .

ولكننا بينّـاً في مناسبة مغايرة واكثر مناسبة ان هذا القانون ذاته ـ وبَنصِّهِ العمراني العلماني ليس سوى الوجه الآخر لقطعة النقود التي يمثل الوجه الأول منها الارادة الربانيّة .

وهذا هو بالضبط ما اسميناه ، حينها ، بالتطابقيّـة فيما بين الاعتقاد الديني الخلدوني بالله وبتدخله بمسيرة التاريخ من جهـة وبـين نصـوص القوانـين العمـرانيّـة العلمانية ، ومنها ، وربما اهمها قانون العصبيّـة من جهة ثانية .

ومن شرفة هذا التطابق تصبح « العبارة الشكيّـة » الواردة في المقتبس من غاستون بوثول ـ موضوع هذه المقطوعة ـ تصبح عبارة تثير الشكوك هي بدورها .

مغزاها ـ بصريح العبارة ـ وبشيء من قلّـة اللياقة والديبلومـاسية ـ ان بوثـول لم يَفْهم الفكرة الخلدونيّـة كما تعبّـر عنها موضوعة التطابقية المشار اليها .

فإذا صحت هذه ، واننا لنراهن على صحّتها ، بل قد جهدنا ما فيه الكفاية لبرهان هذه الصحّة ـ اصبحنا على قاب قوسين او اقرب من الاستنتاج بأن ظن غاستون بوثول ليس في محلّـه . إنه ، وبكل بساطة ، مُخِطيء .

4 ـ ظهور السلطة السياسيّـة

ويظهر ان غاستون بوثول يخطيء الهدف مرّة أُخرى وهو يحلل الفكر الخلدوني . هذه المرّة يدور خطأه حول السؤ ال : متى تظهر السلطة السياسيّـة ؟

I ـ « بمجرد ان يبلغ البشر درجة معينة من الحضارة »

يتصور غاستون بوثول ابن خلدون مجيباً عن هذا السؤ ال بقوله ؛

« بمجرّد ان يبلغ البشر درجة معينة من الحضارة » .

وتبياناً لهذه الموضوعة نقتبس التالي :

« بعد ان وصف ابن خلدون وشرح الخصائص العـامّـة للمجتمعـات وهـي في رأيه منبثقـةٌ من الظروف الطبيعيّـة للحياة التي وجدت فيها ، تناول مشكلة أخرى . بمجرّدِ ان يبلغ البشرُ درجة معينة من الحضارة ، تنشأ سلطة سياسيّـة تصل الى فرض او اقرار سلطتها على جماعات كبيرةٍ من الناس »(1) .

«Après avoir décrit et expliqué les caractéres generaux des sociétés qu'il fait découler des conditions naturelles d'exsitence où elles sont pla-

---

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص67 .

cées. Ibn-Khaldoun aborde un autre problème. Aussitôt que les hommes ont atteint un certain degré de civilisation, il naît un pouvoir politique qui parvient à imposer ou à faire reconnaître son autorité par des groupes d'hommes très étendus»(1).

واننا لنلمس هنا شيئاً من التشويه للفكرة التي يعرضها ابن خلدون في « المقدمة الاولى » .

II ـ غاستون بوثول « والمقدّمة الاولى »

فقد جاء في المقدّمة الاولى « ان الملك ، وهو السلطة » السياسيّة بعينها ، او اذا فضلت بداياتها الأوليّة ، هو شرط ضروري من الشروط التي تدعو الى قيام الإجتماع :

« ان الاجتماع البشري لا يتم إلا اذا كان هناك وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض « وذلك الوازع ـ لا بُد ان يكون ـ واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احدٌ الى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك » . (المقدمة ، الجزء الثاني ص428) (2) » .

وهكذا يكون الملك ، او السلطة السياسيّة ، شرطاً من الشروط الضروريّة التي ينبغي ان تتوفر حتى يقوم الاجتماع البشري .

انه لا يستنظر ، حسبما يزعم غاستون بوثول ، « حتى يبلغ البشر درجة معيّنة من الحضارة » .

انه ، بكلمات مغايرة ، وحسب النَصّ الخلدوني « للمقدّمة الاولى » ، سابق لنُشوء مطلق حضارة .

لولاه ، لأدّى ، عدوان الناس بعضهم على بعض ، الى « الفوضى » ـ الفوضى التي تمنع ازدهار الحضارة ـ بالأحرى تؤ دي الى « فناء النوع » .

III ـ « الناس في حاجة الى سلطة ما »

ويقرّر غاستون بوثول أن ابن خلدون « يقرر ان الناس في حاجة الى سلطة ما » حيث يقول :

« وعرف ابن خلدون جميع اطوار تاريخ افريقيا الشماليّة ولذلك لم ينخدع ، والواقع من جهة أخرى ان عدم تمسُّكه بايّة نظريّة محددة عن السيادة قد جعله لا يبدي رأياً من زاوية مبادىء معيّنة ، ومنعه من امتداح طريقة ما في الحكم يؤ ثرها على طرائق اخرى . **وهو يقرّر كحقيقة ان الناس في حاجة الى سلطة ما ، ولكنه لا يحدّد هذه السلطة ولا يوضح ما يجب ان تكون عليه** ، ولا يبدو انه فهم جوهر

---

(1) Gaston Bouthoul, O P. Cit.; P. 47

(2) يقتبسها محمد عابد الجابري ، العصبيّة والدولة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ص299 .

المدينة القديمة ، كما كان يتصورها مثلا الاغريق »(1) .

«Ibn -Khaldoun connaissait toutes les phases de l'histoire de l'Afrique du Nord. Il ne se faisait donc pas d'illusions . D'autre part, le fait qu'il n'adhère à aucune théorie bien precise de la souveraineté, l'empêche de juger en se plaçant par rapport à des principes déterminés ou de prôner un certain mode de gouvernement de préférence à d'autres . Il admet comme un fait que les hommes ont besoin d'une autorité, mais il ne dit pas laquelle, et n'indique pas ce qu'elle doit être. Il ne semble pas avoir compris l'essence de la cité antique telle que la concevaient par exemple les grecs»(2).

ان قرار ابن خلدون بالنسبة لحاجة الناس الى « وازع » ، الى « سلطة ما » ، كان أدقَّ واكثر تحديداً مما توحي به كلمة غاستون بوثول المدروسة ههنا .

ومن هنا تصبح تهمة غاستون بوثول لابن خلدون بانه « لا يحدد هذه السلطة ولا يوضح ما يجب ان تكون عليه » تصبح هذه التهمة مثقلة بخطيئة التجني الظاهر .

وبامكانك ، لو جرّبت ، ان تخفف من ثقل هذه الخطيئة ، ولكنك لا تقدر ومهما جرّبْت ، ان تمحوها تماماً ، وتخلص غاستون بوثول تخليصاً كاملاً من تبعاتها !

ووزرُها يتعقبُه على أكثر من مُنْعَطَف !

5 ـ عوامل النصر :

ويتجنّـى غاستون بوثول على الفكرة الخلدونيّـة ايضاً وايضاً في معرض بحثـه في عوامل النصر ـ فهو يقول :

أ ـ « الأسباب المعنويّـة فقط » ؟

« استطاع ابن خلدون ان يبدي بشأن الدول التي رآها تنشأ من حواليه ، ملاحظة عامّـة جدّاً . فالشعوب التي رأى الاحزاب فيها تصل الى السيطرة على السّكان والى إقامة حكم سياسي مستقـر هي بالضبط الشعوب التي كانت حياتها خشنة وعاداتها قليلة التهذيب وحضارتها قليلة التقدّم . فانتصار هذه الشعوب ـ اذن ـ لم يكن راجعاً الى الخصائص التي يمكن ان تهبها حضارة عصره الى الناس . ومن جهة أخرى ـ كانت الأسلحة التي يتسلح بها الطرفان في المعركة متماثلة ، فلم يكن هناك تفـوّق حقيقـي في التسليح بمعنى الكلمة ، ويجب ان نمضي حتى القرن الثامن عشر لنلاحظ ان المدفع رغم كل شيء كان تأميناً ضد البربريّـة . وكان اختلاف الطرائق الفنيّـة ـ التي سارت في القيام بدور مضطرد الاهميّـة ـ غير محسوس كثيراً في عصره . ولهذا يفسّرُ مؤلفنا ، القدرة على احراز النصر بالأسباب المعنويّـة فقط(3) ، تلك

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص73 . التوكيد لنا .

(2) Gaston Bouthoul, OP;. Cit. ; P.51

(3) راجع بحثنا « تشريح الغلب » لترى الى اي مدى يذهب رأي ابن خلدون في التوازن الذي يفتقده هذا القول !

الاسباب التي يتوقف عليها تماسك الجماعات المتنافسة »[1] .

«Dans les Etats qu'il a vu se fonder autour de lui, Ibn-Khaldoun a pu faire une remarque très générale. Les peuples où les partis qu'il voyait parvenir à subjuguer le restant de la population et à asseoir une domination politique stable étaient justement ceux dont la vie était grossière , les habitudes peu raffinées, la civilisation peu avancée. La victoire n'était donc pas dûe aux qualités que pouvait donner aux hommes la civilisation de son temps. D'ailleurs, les armes dont disposaient les partis en cas de conflit étaient identiques. Il n'y avait pas de véritable supériorité tenant à l'armement proprement dit. Il faut aller jusqu'au XVIIIe siècle pour s'apercevoir que le canon est malgré tout une assurance contre la barbarie. La différence des techniques qui est allée en jouant un rôle grandissant, était alors peu sensible. Aussi, notre auteur explique-t-il l'aptitude à remporter des succès uniquement par les causes morales dont dépendi la cohésion des groupes en présence»[2].

وعلى ما فيه من الملاحظات التاريخيّـة والحضاريّـة المفيدة ، يظل الـرأي الشـارح لموقف ابن خلدون من عوامل النصر رأياً يميل بموقفه هذا عن التوازن الذي هو عليه الى عدم التوازن ـ الى التوكيد المنحاز الى بعض عناصرِ الغلب وعن بعضها الآخر ـ الميل الذي يشوه الصورة !

ب ـ « القوّة وحدها » ؟

ولكن هل يعرف غاستون بوثول ذلك عن ابن خلدون ؟

لدينا بيّنات تدل على أنه يعرفه فهو يقول في معرض بحثه «للسيكولوجية السياسيّـة » لدى ابن خلدون .

« ولكي نفهم وضع ابن خلدون النظري فيما يتعلّـق بافكاره السياسيّـة ، يجب ان نعرف الأفكار السائدة في ذلك العصر فيما يتعلّـق بنظريّـة السيادة ، الواقع ان المشهد الذي كان أمام ابن خلدون وما تعلّـم من علمه كمؤ رّخ هو مشهد القوّة وأثرها . فقد كان تأسيس الأسرات الحاكمة والدول يقوم على القوة فحسب ، وفي داخل هذه الأسرات كان تغيير السلطة يتم بالمؤ امرات وتوارث القصور والحروب الداخليّـة ، ففي افريقيا الشماليّـة كما في الأندلس كان يصحب عادة كل تغير في الحكم قلاقل وثورات ، ونعرف ان ابن خلدون انغمس شخصياً الى حدٍّ ما في تمرّدات ومؤ امرات من هذا النوع في كل مكان مرّ به »[3] .

---

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص79 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit;. P. 56 .

(3) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص68 -69 .

«Il faut, pour se rendre compte de la position théorique d'Ibn-Khaldoun, en ce qui concerne ses idées politiques voir ce qu'étaient à cette époque les idées dominantes' au point de vue de la théorie de la souveraineté. En fait, le spectacle qu'Ibn-Khaldoun avait sous les yeax et ce que lui enseignait sa science d'historien ne lui montrait surtout que l'effet de la force. Les fondations de dynasties et d'empires étaient dûes à la violance pure et simple et au sein de ces dynasties le transfer du pouvoir se faisait au milieu d'intrigues de révolutions de palais et de guerres inestines. En Afrique du Nord comme en Audalousie, il y avait ordinairement des révoltes à chaque changement de règne. Nous savons qu'Ibn-Khaldoun a persoonellement trempé, un peu partout où il a passé, dans des révoltes et des intrigues de ce genre»(1).

هنا تقوم الامبراطوريات وتتسلم الأسرات الحاكمة السلطة على أساس من « القوّة وحسب » ؛ (La violance pure et simple) على العنف الخالص والبسيط ؛ او على لغة برتراند رسل (Bertrand Russel) على « القوّة المعرّاة » ! (naked power)

ولكن غاستون بوثول يتكلم ، رُبَّ قاريء ذكي لاحظ ، عن عصر ابن خلدون ، لا عن فكره .

هذا صحيح ، ولكنه يتكلم عن ظروف هذا العصر لعلاقته « بوضع ابن خلدون النظري فيما يتعلّق بافكاره السياسيّة » .

ولنا حجّة اقوى من هذه .

نرى في موضع آخر من ابن خلدون : **فلسفته الاجتماعية** مقتبساً بوثولياً يتناول هذه الموضوعة وهو يتكلم عن فكرة ابن خلدون ذاتها .

« تثير المصالح والمزايا المرتبطة بممارسة السلطة الأطماع والشهوات ، لكن القوّة وحدها تبطل طمع الطامعين ، وتقرّر من سيشغل المهام العليا »(2) .

«Les avantages et les satisfactions attachées à l'exercise du pouvoir déchaînent les ambitions et les appétits, mais la force seule départage les prétendants et décide sur le point de savoir qui occupera ces charges suprêmes»(3).

وهنا ايضاً القوّة وحدها تحسم الخلاف بين الطامعين لتسنّم سدّة الحكم .

وليس في هذا اي لبس او اشكال !

---

(1) Gaston Bouthoul, OP., Cit., P. 48

(2) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص93 .

(3) Gaston Bouthoul, OP., Cit,. P. 66

ج ـ تناقض ؟!

فهل تَتَّهِمُ ، بناءً على ما تقدّم ، غاستون بوثول بالتناقض ؟
يمكنك ان تذهب هذا المذهب اذا اخترت ذلك المسلك .

وتُستغرب مثل هذه المواقف المتناقضة بالنسبة لهذه المسألة بالـذّات من فكرة ابـن خلدون .

واذا سألت عن السبب ؟
يتبيّن لك ان لهذه الظاهرة ـ وقد تكررت لدى جميع الذين تناولوا الفكر الخلدوني بالدراسة ـ ان لهذه الظاهرة أسباباً متعدّدة .

تبدأ سلسلة هذه الأسباب بأسلوب ابن خلدون ذاته ـ إنه بعثر افكاره بالنسبة لهذه المسألة ذاتها هنا وهناك في المقدّمة ـ ولذلك يضطّـر من يهتمُّ بمعالجتها المعالجة المسؤ ولة على ان يلملم هذه المعلومات من مواقعها حيث تمترس مختبئة احياناً في ظل قضايا مختلفـة ، وظاهرة احياناً أخرى بيّـنة المظاهر .

وتمرُّ تلك السلسلة من الأسباب المطلوبة بأسلوب الدارسين او بأساليبهم المختلفة . واتفق ان اتفقوا ـ على ما يظهر ـ بالنسبة لهذه المسألة . وان كانوا قد اتفقوا كذلك بالنسبة لمسائل اخرى ، فقد اكتسبت بذلك موضوعتنا على تقصير اسلوبهم عن المستوى المبتغى من العلميّـة والتعمّق والدقة .

قد اتفق لهم ان يتفقوا على معالجة الفكر الخلدوني لا ككل عضوي مترابط بل اشلاءَ واجزاء .

ولا غروَ ، من هذه الزاوية وهذا المنطلق ، ان يشدّد احدُهم ، كالدكتور غاستون بوثـول ، على تطـرّف معيّـن حينـاً ، مدعياً ان اسبـاب النصر لدى ابـن خلـدون هي « الاسباب المعنويّـة فقط » وعلى تطرُّف مغاير ، وربما مناقض للأول حيناً آخر ، كالادعاء بان « القوّة وحدها » تقررُ لدى ابن خلدون ، « منْ سيشغل المناصب العليا » في سلـم السلطة السياسيّـة .

د ـ الموقف التأليفي

والموقف التأليفي وحده هو ما يعطي الصورة الصحيحة عن موقف ابن خلدون .
صح ان ابن خلدون يهتم بالعوامل المعنويّـة للنصر .
ولكنه من المشكوك فيه أنه يعطيها الاولويّـة بالنسبة لانواع العوامل الأُخرى .

ويبقى خطأً واضحاً وفاضحاً أَنْ تقول ، كما يقول غاستون بوثـول في مقطوعتـه

المدروسة هذه ، أن أسباب النصر تقتصر على «المعنويات فقط». : « يفسر مؤلفنا القدرة على احراز النصر بالأسباب المعنويّـة فقط » . وذلك لان ابن خلدون ، وبكل بساطة ، لا يقصرها عليها !

6 ـ المعرفة وتأثيرها في مسلكيّـة اصحابها :

I ـ « الموضوعيّـة » « والتَشاؤميّـة »

أ ـ « الموضوعيّـة »

الموضوعية صفة جوهريّـة من صفات المنهجيّـة . وتكتسب اهميتها من كونها شرطاً من الشروط الضروريّـة التي ينبغي ان تتوفر في البحث القاصـد الى محجّـة الصـدق او الاحكام المصيبة .

هذا في الأصل .

ومن هنا ، وان اردْت ان تصف إنْساناً « بالموضوعي » ، وان اردت ، فوق ذلك ، ان يكون وصفك مضبوطاً باحكام المنهجيّـة والعلميّـة ، فإن وصفك يصدق على انسانك ذاك اذا كان يحكم بمقتضى الموضوعيّـة .

وسيان ، منهجيّـاً ، وعلى المستوى النظري وحده ، كانـت تلك الاحـكام تطـال الحاكم نفسه ام كانت تطال سواه .

غير ان الحالة ، وعلى المستوى التطبيقي ـ على مستوى الممارسة ـ قد تختلف بعض الشيء . وذلك لأن الناس ، يختلفون بالنسبة لهذه القضيّـة كما يختلفون بالنسبة لغيرها . فبعضهم لا يقدر على تحمل مسؤ وليات الحكم الموضوعي ـ خصوصاً فيما يتعلّـق بامـوره الخاصة ـ وخصوصاً ايضاً ، اذا كانت هذه الامور ذات حساسيّـة خاصّـة !

ويبقى مع ذلك منطقياً ان نفترض ان هناك اناساً ـ وان قلّوا لصعوبة المحاولـة ـ يمكنهم ان يكونوا موضوعيين حتى في أخص خصائصهم .

ووُجِدَ هؤلاءِ ام لم يوجدوا فعلاً ، يبقى من واجب المنظر الاجتماعي الملتفت الى صوب المستقبل ان يبقي احتمالا كهذا احتمالاً وارداً ولا يسدُّ عليه المنافذ !

ب ـ « التشاؤميّـة »

والتشاؤ ميّـة ، من جهة ثانية ، هي صفة ذاتيّـة للانسان ـ صفة تصف ان صحّت موقفاً من قضيّـة معينّة او من الحياة ككل .

وهكذا ، فهي قد تكون وقد لا تكون لها علاقة وثيقة بالحياة ووقائع التاريخ ومسيرة الحضارة . وحتى حين تكون لها علاقة ، فهذه العلاقة هي علاقة تجريبيّـة سببيّـة لا علاقة

منطقيّـة . وبالتالي ، فلا يصح الحكم ، عليها او معها ، قبلياً .

قد تجد متشائماً في ادعى ظروف الحياة للسعادة والنصر !

وقد يبقى متفائلاً انسان تحيط به الويلات والمصائب من كل جهة وصوب !

وانه لسؤ ال هام ، ولكنه ليس بالسؤ ال التاريخي وحسب ، ان نسأل : ماذا يجعل إنساناً معيناً متشائماً ؟ او متفائلاً ؟

غير ان حكمنا ، وبعد التحقيق والتدقيق ، لا يصح ان يُنقل ، وبدون اي تعديل او تحوير ، من إنسان الى انسان آخر !

ج ـ ضلال بوثول

مما مرّ يتبين كم هو ركيك حكم بوثول في المقطع التالي على موضوعيّـة ابنِ خلدون وتشاؤ ميّته :

« والسمة البارزة للمقدّمة هي ما اسميناها « موضوعيتها » . ويصف المؤ لف فيها وقائع ، ويحاول جاهداً ان يستخلص منها قوانين دون ان يقول لنا بصراحة ما يفضله ، وما مَثَلُهُ الأعلى وميوله ، لكن أليست هذه الموضوعية بالأحرى تشاؤ ماً مقنّـعاً ؟ لقد كان ابن خلدون رجل دولة لم يحالفه الحظ ، وكأنه كان يقول في كل لحظة « القوانين التاريخيّـة التي استخلصها مفجعة ولكن هكذا شأن الدنيا » . ويقوّي هذه الصفة التشاؤ ميّـة ما يتردد دائماً في كتاباته صراحة وضمنياً من أنّ معرفة الحقائق(1) لا تُتيـح أبداً العمل على تغيير تتابعها ، والحق ان « الجبر » ليتردد في كل صفحة من صفحات المقدّمة »(2) .

«Le trait principal des Prolégomènes est ce que l'on a appelé leur objectivité, l'auteur y décrit des faits et s'efforce d'en tirer des lois sans nous dire explicitement quelles sont ses préférences, son idéal ni ses goûts, mais cette objectivité n'est-elle pas plutôt un pessimisme déguisé? Ibn--Khaldoun est un homme d'Etat mal-chanceux qui, à chaque instant, semble, dire: «Le lois historiques que j'énonce sont désolantes, mais ainsi va le monde». Et ce caractère pessimiste est renforcé par la proposition qui implicitement ou explicitement revient toujours dans ses exposés théoriques: c'est que la connaissance des faits ne permet nullement, à son avis, d'agir en vue de modifier leur succession. La fatalité est présente à chaque page des Prolégomènes»(3).

هذا هو الحكم . فما هي مظاهر ركاكته ؟

---

(1) الترجمة الأصح لِ(des faits) هي « الوقائع » لا كما يضعها المترجان « الحقائق » .

(2) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقاً ، ص108 .

(3) Gaston Bouthoul, OP.; P. 78

د ـ مغمز ؟!

نُسلّمُ ، وان لا لسبب إلا لتركيز البحث علي ما هو أهمّ في سياق هذه الدراسة ، بأن وصف بوثول للمقدّمة صحيح وسليم وبالتالي مقبول .

ونواجه ، هكذا مباشرة ، المغمز !

ونعنى به سؤ ال بوثول : « لكن أليست هذه الموضوعيّـة بالأحرى تشاؤ ماً مقنعاً » ؟ ويقصد بوثول ، طبعاً وضمنياً ، انها لا تترجم هكذا عن حق وحقيق !

وجوابنا ؟

ليس بحكم الضرورة . قد تكون وقد لا تكون . هذا كمبدإ عام .

أما في حالة ابن خلدون الخاصة فهي مسألة تحتاج الى استقصاء مستقل قائم بذاته .

وهذا هو بالضبط بعض من محمل المقطوعتين (أ) و (ب) المار بحثهما في هذا المقطع (1) !

ولا يُنجي غاستون بوثول من هذا المأزق لجؤُه الى حيلة « التقنيع » .

ولماذا يلجأ ابن خلدون ، فيما لو كان متشائماً ، الى تقنيع تشاؤ مه ؟

هـ ـ الربط الكيفي

ويلجأُ غاستون بوثول ، ليجعل موضوعته في تشاؤ ميّـة ابن خلدون مقبولة أكثر ، الى ربط مُفْتَعَل بين حوادث حياة ابن خلدون وبين فكره حيث يقول :

« لقد كان ابن خلدون رجل دولة لم يحالفه الحظ » .

« غير أن الربط المفتعلِ ـ وان كان ، متصوّراً ، يفيد بعض الشيء ـ ليس بالربط العلمي الذي يصح ، منهجياً ، الاستنادُ اليه بينة مقبولة ذات وزن اثباتي .

يفيد ، منهجياً ، بانـه يوجّـهُ ، بصفتـه من خلفيات المخططـات التـي يرسمهـا الدارس ، الى بعض الاحتمالات ـ التوجيه الذي قد يقود الى اكتشاف البيّـنات .

أما أن يحل هذا المخطط المتصوَّر محل الاستقصـاء الفعْلي ، فهو انـزلاق لا يصـح بالدراس العلمي المدقق ان يسمح به . وان حصل فهو انتقال من التفسـير العلمـي الى التفسير الايديولوجي ! وهذا الانزلاق يخفف من وزن الدراسة العلمي .

و ـ « القوانين المفجعة »

وتَحِلُّ المخيّـلّـة محل الاستقصاء المضني لدى غاستون بوثول في عمليّـة تصوره لابن خلدون يقول : « وكأنه كان يقول في كل لحظة » .

---

(1) المقصود المقطوعة (أ) والمقطوعة ب من المقطع 1 من القسم 6 من هذه الدراسة .

« القوانين التاريخيّـة التي استخلصها مفجعة ولكن هذا شأن الدنيا » ! .

ولسنا ندري بالضبط ما اذا صح هذا التصور على حالة ابن خلدون ام لم يصح . وليس لدينا ، كما لم يوفر غاستون بوثول لنا ، بيّنات تميل بنا ، ميلاً علمياً ، الى احد الاحتمالين او الى الآخر ـ نقيضه .

وتبقى هنالك ملاحظة هامّة ، توحيها هذه المناسبة ، تتعدّى اهميتهُا البحث بمطلق مفكر : ابن خلدون وغاستون بوثول وغيرهما .

ان التفكير بقوانين التاريخ من هذه الزاوية ـ زاوية ما يتمنّاه منها الإنسان ـ انما هو نموذج من التفكير المراهق .

التفكير الواقعي المنسجم مع الاعتبارات العلميّـة الحديثة هو التفكير الذي يتعرّف الى هذه القوانين ليروّض تفكيره وعواطفه وآماله والامه ـ وبالتالي شخصيته ـ على ضوء ما تتطلبه . هذا في مرحلة من مراحل الاستقصاء والمعالجة .

ثم تأتي مراحل اخرى حيث يحاول الانسان ـ مستنداً الى معرفته لهذه القوانين تغيير الوقائع التي تشملها تلك القوانين لتتوافق مع مخططات الانسان المدروسة بجـدّية وتـأنٍّ وأمل وطموح . هذا ما يقصده العلم بمنحاه التطبيقي ـ محاولة السيطرة على العالم الذي نعيش فيه .

ولكن هذه السيطرة تتأتى لانسان العصـور الحديثـة لا بالتفجّـع على القوانـين بل بالتعرف عليها ـ موضوعياً . والاّ قادته الى الهلاك !

ومن هنا يتبين ان مرحلة الواقعيّـة في التفكير الانساني تتميز ـ بالمقابلة مع مرحلة المراهقـة ـ بعملية ترويض ذات بُعـدين اثنـين على الأقـل : البُعـد الذاتـي ، ترويض شخصيته ، والبُعد الموضوعي ، ترويض القوى الخارجيّـة التي تتحكم بعناصر الكون .

وفي الحالتين كلتيهما تستنـد عمليّـة التـرويض هذه ـ ولـكي تنْجـح ـ الى معرفـة القوانين ـ معرفتها الموضوعيّـة .

استبدل استشرافك للقوانين من على شرفة مثالية المراهقة باستشرافها من على شرفة الواقعيّـة اذن ، وتستبدل بذلك « النظرة المفجعة » النظرة المتشائمة ، بالنظرة الموضوعية ، النظرة الداعية الى التفاؤ ليّـة . غير ان لهذا الاستبدال ثمنه من تحمل المسؤ وليات !

II ـ عبثية المعرفة

ويغيّـرُ غاستـون بوثـول مُقْتَرَبَـهُ بغية اثبـات موضوعتـه المتعلقـة بتشـاؤ مية ابـن خلدون . فبعد ان عالج مبدأاً عاماً : علاقة الموضوعيّـة عامة بالتشاؤ ميّـة ؛

وبعد ان لجأ الى الربط بين ابن خلدون « كرجل دولة لم يحالفه الحظ » بأفكار المقدّمة والقوانين التاريخية المفجعة التي يستخلصها من وصف وقائع التاريخ وصفاً جاهداً ؛

وبعد ان يلجأ الى حجّة الباطنية ـ التمييز بين الظاهر والباطن ، « في التشاؤم المقنّع » ؛ يلجأ الآن الى نظريّة المعرفة كما يظن ان المقدّمة تقدمها للقاريء الفهيم .

أ ـ تنويع المقتربات

يبقى من المنصف ان تعترف بان تنويع المُقْتَربَات ، اسلوباً للترويج لفكرة معينة او لموضوعة ، هو من الأساليب المتبعة في البحوث : علميها ولا علميها معاً .

وليست هنالك اعتراضات قويّة مهدّمة ، من الزاوية المنهجيّة ، ضد هذا التنويع .

على العكس تماماً ، ينمّ هذا التنويع عن سعة اطلاع لمستخدمه . ويفتح شبابيك كثيرة ومتنوعة يمكن للقارىء ان يُطل منها على الفكرة المدروسة او الموضوعة فيتعرف الى جميع جهاتها وأكثر تفاصيلها فيتبيّن له المشهد ـ مشهدها ؛ باوضح انشراحاً وافصح تعبيرا .

ومما يجدر ذكره هنا أن ابن خلدون نفسه استعمل هذه الحيله للترويج لأفكاره ، او واذا فضلت ، لبرهان صحّتها .

ب ـ الحجّة المعرفيّة

ونصبح هكذا ، وجهاً لوجه ، أمام الحجّة المعرفيّة التي يقدّمها غاستون بوثول دعماً لموضوعته المدروسة : تشاؤميّة ابن خلدون .

« ويقوّي هذه الصفة التشاؤمية ما يتردد دائماً في كتاباته صراحة وضمنياً من أن معرفة الحقائق [بالاحرى الوقائع (Les faits)] لا تُتيح ابدا العمل على تغيير تتابعها » .

هذا هو النص البوثولي للحجّة المعرفيّة الداعمة ، في رأيه ، لموضوعته : تشاؤم ابن خلدون . وتظل هذه الحجّة ، وبنصها المعروض ، حجّة غامضة لعموميتها .

وكنا نتمنّى ان يتكرم الاستاذ بوثول بمقتبس معيّن من اقوال ابن خلدون حتى يصح نقطة انطلاق محدّدة للبحث المسؤول ـ خصوصاً وانه يدّعي ان هذه البينات « تتردد دائماً صراحة وضمنياً » في المقدّمة .

وهل غزارة هذه البيّنات هي ذاتها المبرر ـ حسب بوثول ـ لعدم الاستشهاد حتى بواحدة منها ؟

قد يكون هذا ما خطر بباله بالنسبة لهذه المسألة . ولكن ، كيف يمكننا ـ وبمعزل عن اشارة كهذه ـ ان نناقش موضوعا مهمّاً كهذا ؟ ـ خصوصاً اذا اصرينا على المناقشة العلميّة المسؤولة .

وذلك لانه ، وبمعزل عن تحديد نقطة الانطلاق هذه ، تصبح العلاقة بين الموضوعة والوتد الذي ترتبط به علاقة تفسح المجال واسعاً ، وواسعاً جداً ، للتفسيرات والتأويلات . وبتعدد هذه التأويلات وتلك التفسيرات تخسر العمليّة الاستنتاجية العلمية دقّة تحركها من درجة الى درجة على سلم المعرفة .

ولهذا فإنّنا نفضل عدم الدخول في مناقشة هذه الموضوعة البوثوليّة في هذه المناسبة بالذات ـ هذا مع العلم اننا ـ وفي مناسبات مغايرة ـ قد قدّمنا اكثر من حجّة تدحض فيما لو عولجت المعالجة العلميّة المسؤولة ، تدحض ، نكرر ، حجة بوثول هذه .

III ـ محمل هذه الموضوعة على المقدّمة وابن خلدون وغاستون بوثول

ويبقى للقضيّة وجه آخر : وجه حضاري عام .

أ ـ بيان الخلف

ونرانا نلجأُ ، لتوضيحها ، الى بيان الخلف .

سلم بان موضوعة بوثول فيما يتعلّق بعبثية المعرفة العملية لدى ابن خلدون ، وَتَـر ، نتيجة لهذا التسليم ، انك تختزل قيمة **المقدّمة** ، وعبقريّة ابن خلدون ، وبالتالي محاولة غاستون بوثول : **ابن خلدون : فلسفته الاجتماعيّة** الى الصفر ، الى اللاقيمة .

تصبح هكذا جميع هذه المآثر ـ بما فيها تذاكي غاستون بوثول نفسه ، او تفلسفه ، ـ ضروباً من اللهو اللاطائل تحته .

فأية نهاية مزرية هي هذه النهاية ؟

وتنعكس هذه النتيجة حكماً قاسياً حتى على جميع من تناولوا الخلدونيّة بذكر او بدراسة ! انهم لمغشوشون !

وهذا بحد ذاته يكفي بان يقنع غاستون بوثول بعدم صحّة موضوعته المذكورة . ام هل هو حقاً يكفي لذلك ؟!

ب ـ عبثية المعرفة الخلدونية والمقدّمة

واذا سلمت بعبثية المعرفة العمليّة لدى ابن خلدون ـ كما يدّعي الاستاذ غاستون بوثول ـ فماذا تعني ، عندها ، **المقدّمة** ؟

وليست المقدّمة ، في نظر غاستون بوثول نفسه ، بالعمل العادي .

« وكان لجزء من هذا العمل - وهو المقدّمة - كل سمات العبقريّة »(1) .

«.... de produire une œuvre énorme dont une partie, le Prolégomènes, presente tous les caractères du génie»(2).

ألا يصبح عملاً كهذا - يحمل « كل سمات العبقريّة » ، عملاً عبثياً - بلا فائدة ترتجى ؟ وهذا على الصعيدين : صعيد كتابته وصعيد قراءته ؟!

بالطبع لم يتنبه الاستاذ غاستون بوثول الى هذه النتيجة التي تتضمنها موضوعته المدروسة هنا . إذْ لو تنبّه ، لما درس المقدّمة ، ومن باب اولى ، لما اهتم بكتابة دراسة جدّية عنها !

ج - عبثيّة المعرفة الخلدونية وابن خلدون

وهب ان ابن خلدون كتب مقدمته من زاوية هذه العبثيّة العمليّة لمعرفة معلوماتها وقوانينها ، ألا يجعل منه هذا الافتراض رجلاً مهرجاً عبر كتابته للمقدّمة ؟

وماذا عن مباهاته باكتشافه لعلم جديد : « علم العمران » - الا تصبح هذه المباهاة ضرباً من التدجيل ؟

نعم بإمكانك ان تكون أكثر ديبلوماسيّة فتصور هذه الصورة القبيحة لابن خلدون بالوان اكثر بريقاً وارشق رسماً . ولكن هذا لا يغيّر من الواقع شيئاً . يبقى ابن خلدون ، في ظل افتراض معرفته لموضوعة غاستون بوثول ، رجلاً بهلوانياً لا رجل علم وصاحب اكتشاف يُعتز به !

أما اذا افترضت ان ابن خلدون لم يعرف هذه الموضوعة ، فانك بذلك تهرّبُهُ من المقلاة لترمي به في النار(From the frying pan to the fire) - النار التي تحرق ذكاءه . انك تقول ، هكذا : « انه غبي » .

وماذا يحل ، عندها ، بشهادات غاستون بوثول نفسه بابن خلدون :؟

« هل ادرك ابن خلدون اهميّة شخصيته واهميّة الضوء الذي تلقيه على مؤلفاته »(3) .

«Ibn-Khaldoun a-t-il en conscience de l'importance de sa personalité , de la lumière qu'elle projette sur son œuvre?»(4).

(1) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقا ، ص 7 .

(2) Gaston Bouthoul, OP. Cit, P. 4.

(3) غاستون بوثول ، المرجع المذكور سابقا ، ص 7 .

(4) Gaston Bouthoul, Op. Cit., P. 4.

هذه شهادة ، وليست بالشهادة العاديّة برجل عادي !

وهذه شهادة ثانية :

ولنعترف رغم ذلك (أنه كتب تاريخاً رسمياً ولم يكن هذا مما يساعده على ابداء آراء ثائرة) بأنه كتب كتباً تتسم بالجرأة الفريدة بالنسبة لرجل من رجال البلاط »(1) .

«Reconnaissons que, malgré celui (qu'Ibn-Khaldoun fut un courtisan et qu'il fit œuvre d'historiography; cela le prédisposait peu à énoncer des vue seditieuses) les prolégomènes sont une œuvre singulièrement hardie pour un courtisan»(2).

ونكتفي بالشهادتين المذكورتين تمثيلاً على ما نقصده من احترام غاستون بوثول لشخصيّة ابن خلدون ولآرائه .

وماذا يحلُّ ، نسأل ايضاً ، بهذا الاحترام بالذات في ظل موضوعة عبثية المعرفة العمليّة لدى ابن خلدون ـ الموضوعة التي يقدّمها غاستون بوثول وصفاً صادقا لموقف ابن خلدون في المقدّمة من المعرفة ؟

هناك احتمالان ، وكلاهما مُرّ ـ او ينفي ان يكون مُرّاً في مذاق غاستون بوثول ـ بالنسبة لاحترامه لابن خلدون : إما أنه احترام مصطنع ، وإما أنه احترام مخدوع !

د ـ محامل تلك النظريّة العبثيّة على كل من درسوا ابن خلدون

وتنعكس آثار تلك النظريّة العبثيّة مفاعيل عبثية ، وللمنطق ذاته وبفضل الاعتبارات ذاتها التي سبق ذكرها ، على غاستون بوثول نفسه : مفكراً ، من جهة ، وكاتب دراسة جدّية ، عن ابن خلدون ، من جهة ثانية .

بل تطال هذه الإنعكاسات السلبيّة ذاتها جميع الذين خصصوا ـ مستشرقين كانوا ام غير مستشرقين ـ لدراسة الفكر الخلدوني جهوداً كبيرة بغية التعرف الى خبايا ذلك الفكر .

وقد ذهب بعضهم الى ابعد من ذلك : أن فكر ابن خلدون لا يزال يصلح منطلقاً لصيغ نظريات حديثة تضيء السبيل لمن يرغب في تفسير التاريخ المعاصر للعالم العربي ، بل وكذلك لمن يقصد توجيه ذلك التاريخ في مسيرته على معارج المستقبل !

وماذا يحل ، نسأل ايضاً وايضاً ، بأحلام هؤلاء في ضوء نظرية عبثية المعرفة الخلدونية لدى ابن خلدون ـ النظريّة التي يقدّمها غاستون بوثول للمهتمين بابن خلدون

---

(1) المرجع ذاته المذكور سابقاً ، ص126 . (التوكيد لنا) .

(2) OP. Cit. P- 91

في دراسته : **ابن خلدون : فلسفته الإجتماعية ؟**

أنها لتجعلها جميعَها ضروباً من أضغاث الأَحلام !

هـ ـ ملاحظة اخيرة

وتبقى جميع هذه الاعتبارات ، وعلى اهميتها الحضَاريّة ، ومنهجيّاً ، اعتبارات ثانوية من المُطِلّ العلمي الصرف ـ هذا اذا اصريت عليه . ما يقرر قيمتها ـ قيمة النظريّة ـ العلمية هو صحتها .

غير ان غاستون بوثول نفسه يفوّت علينا هذه الفرصة .

هو يفعل ذلك بامتناعه عن تقديم البينات ـ حتى ولا واحدة فريدة منها ـ التي تدعم موضوعته الدعم العلمي الرصين .

ومن هنا تتضاعف مآخذنا عليه ـ بالنسبة لهذه القضية بالذات ـ التضاعف الذي يتراكم تأثيره . ويتغير هذا التأثير ، بِنَسبٍ عكسيّة ، وثقل دراسته العلمية . فبقدر ما يزداد هذا التأثير تخفّ موازين ، **ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية (Ibn- Khalaoun: Sa Philosophie Sociale)** العلميّة .

7 ـ خاتمة متفائلة

ومهما يكن من أمر تظل لهذه الدراسة ذات المعلومات القيمة والملاحظات الثاقبة والمقابلات الحضاريّة أكثر من فائد تذكرنا بان نذكر صاحبها بالخير .

هذا يتضمن اعترافاً منا بأنّنا ـ وعلى الرغم من أننا نعترف بان المقياس الأوْلَى بالأهميّة الذي ينبغي التفتيش عنه في المآثر الخالدة هو المقياس العلمي كما يتمظهر في المنهجيّة المدروسة ـ لا نُصرّ ، من جهة ثانيّة ، بأنه المقياس الوحيد . تشاركه في هذا الشرف اعتبارات كثيرة ومتنوعة .

وقد يكون حتى للاعتباطيّات دور فعّال في عمليّة الخلود هذه .
عندها لا تتكلم ، عن حق ، عن الخلود المُسْتَحّق !
ومن قال ان التاريخ لا يتسامح مع غير المستحقين ؟!

إنه غالباً ما يفعل !

وما دمنا نتدارس هذه الأمور في ضوء الأفكار الخلدونية ، فلماذا لا نستعير مصطلحاً خلدونياً لِنَصِفَ به تقليداً تاريخياً عريقاً : نمطاً من التصرُّف التاريخي المستمّر عبر العصور ؟

وربما كانت هذه أَليقَ تحيّـة نرمي بها ابن خلدون ، عن بُعْد ، ورغم غيابه الملموس عنا !

نقول إذن ، وخاتمة لهذه الخاتمة ، :
ان ذلك « لقانون » تاريخي !
وبصفته هذه يترشح لان يكون ، كذلك ، « قانوناً عمرانياً » .

وسيبقـى كذلك ، ما لم يتبين ان للملتزمين ـ لمعرفتهم وحريتهم وقراراتهم وتصرفاتهم ـ تأثيراً تصل درجة فاعليتـه الى حَدٍّ ترتبط عبره مسيرة التاريخ بالمبادىء الأخلاقية فيصبح الناجح صنوا للصالح !

وان كنا ، منذ برهة وجيزة ، قد القينا على ابن خلدون بالتحيّـة اللائقـة ، فإننا هنا ، لَنتَعاون وإياه ـ التَعاون الخلاق ـ بغية تحـديث فكرتـه المتعلقـة بالتاريخ ومسيرة التاريخ وعصرنتها .

وقد جاءت هذه النتيجة تلبية لحاجة ملحّة وتصميم مدروس . وهذا مما يجعل عملية التحديث هذه والعصرنة محاولة اصيلة . وانها لتنقذ ابن خلدون نفسه ، كما يتحقق من ذلك المتعمّقون في دراسة فكره ، من منزلق خطير كاد يهدّم الأُسس التي قامت عليها فلسفته في التاريخ !

لذلك فلا نَخَالُهُ إلا ممتناً لتلك الخطوة التحديثيّـة ومباركاً لها !

« الأساس الميتافيزيكي
لعلم العمران »

هـل لِعلم العمـران الخلدونـي ، وكما فكرّ به ابـن خلـدونْ نفسـه ، أسـاسٌ ميتافيزيكي ؟

1 ـ الدكتور محمد عابد الجابري ينفي هذا الأساس :

نتصوَّرُ أنَّ جميع الذين أُعجِبُوا « بعقلانيّـة » ابن خلدون ، وأرادوا ، فوق ذلك ان يعصرنوا فكره ويجعلوا من علم العمران الذي اقترحه وعالج قضاياه علماً مستقلاً ، يميلون الى رفض هذا الأساس لهذا العلم .

أَحَدُ هؤلاء ، ممن يحضرنا موقفهم ، الدكتور محمد عابد الجابري :

« والنتيجة الثانية التي نريدُ تأكيدها هنا ، هي أن علم العمران الذي جعل صاحبُه موضوعاً له : الإجتماع الإنساني . . . وما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أُخرى . . . » مثل « التوحش والتأنس ، والعصبيّـات ، وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما **يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال** . . . » هذا العلم ، لا يهدف في الحقيقة الى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل ، دراسة سوسيولوجيّـة محضا ، بل إن الغرض الأسـاسي منـه ، والمحور الرئيسي الذي تدور حوله مسائله ومباحثه ، هو بيان : « احوال مبادىء الدول ومراتبها . . . وأسباب تزاحمها او تعاقبها . . . وعلّـة الوقوف عند غايتها . . . » **مّمـا جعل منه « علماً » أقرب الى نوع من فلسفة التاريخ** ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفي ، **وخلوّه من أي أساس ميتافيزيكي** »[1] .

I ـ « ضيّـق » ام « ضعيف »

لقد سبق للدكتور الجابري نفسه ان نفى « ان علم العمران الخلدوني هو في جملته فلسفة في التاريخ »[2] .

ولماذا ؟

لأكثر من سبب .

---

(1) الدكتور محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون ، **العصبيّة والدولة** ، معالم نظريّـة خلدونيّة في التاريخ الاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص374 . (التوكيدان لنا) .

(2) المرجع ذاته ، ص196 .

احدُ هذه الأسباب ؟

« أن مفهوم طبائع العمران عندَ ابن خلدون مفهوم ضيّـق من الوجهة الفلسفيّـة » .

« وأخيراً فإن مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيّـق من الوجهة الفلسفيّـة ، فهو لا يعني بها قانوناً عاماً تخضع له جميع ظواهر الحياة البشريّـة »[1] .

أ ـ شموليّة القانون

يظهر ان الدكتور الجابري ينعي في هذا المقتبس الأخير على « طبائـع العمـران » الخلدونية عدم شمولها ؛ او ، اذا فضلت ، « ضيقها » .

ولكن ايّ ضيق ؟

الضيق الذي يتطلبه القانون . اذ ، هذا هو معنى اقحامه القانون في هذا الموقـع بالذات من البحث .

فكأني بالجابري يقول : لو كان ضيق القانون يساوي ضيق طبائع العمران لكان صحّ ان نسمي علم العمران الخلدوني ، ومن منطلق هذا التشبيه ، فلسفة .

وبكلمة مغايرة ، ومن منطلق مغاير ، كأني بالجابري يقول : لو كانـت « طبائـع العمران » الخلدونية ذات شمول كشمول « القانون العام » ، لما أخذ من ضيق معناهـا حجّـة ضدها وضد علم العمران الخلدوني مرشحّـاً لان يُسمّي فلسفة .

ولكن ، وهنا بيت القصيد ، ايّـة شمولية يتطلبها « القانون العام » حسب الدكتور الجابري ؟

الشموليّة التي تتوفر فيها هذه الصفة : « أن تخضع له جميع ظواهر الحياة البشريّة ».

فأي مطلب هو هذا المطلب ؟
إنه التعجيز بحدّ ذاته !

واذا كانت هذه صفة ضروريّـة « للقانون » ، فلا يحقّ لنا ان نسميّ مطلق معادلة نعرفها « قانوناً » .

نعم ان هذا النوع من الشموليّـة « للقانون » هو حلم العلماء .
ولكنه حلم لم يتحقق بعد .
وربما كان حلماً يوثوبيا .

---

(1) المرجع ذاته : (التوكيد لنا) .

فلماذا يطلب الدكتور الجابري من « طبائع العمران » الخلدونيّة ان تكون بهذا الشمول ؟

صَحّ ان القانون ينبغي ان يكون شاملا . ولكن بمعنى آخر للشمول .

ب ـ الشمول القانوني .

ان الشمول الذي يتطلبه المعنى الدقيق للقانون العلمي هو ان لا يقبل استثناءاً فيما يتعلق بالظاهرات التي يشملها معناه . بكلمات ثانية ، شمول القانون هو ان ينطبق على جميع الظاهرات التي يشملها معناه .

وليس عليه أن يشمل جميع ظواهر الحياة البشريّة . خذ قانون الجاذبية مثلاً . فما هي علاقته بانتخاب رئاسة الجمهورية في بلد ما ؟

وهو يشمل ، وينبغي ان ينطبق على جميع ، الأجسام ذات الثقل وعلاقتها بعضها ببعض بالنسبة لظاهرة معينة : التجاذب .

وهكذا فقد وقع الدكتور الجابري في شرك عدم التمييز بين معنيين للشمول : الشمول المعروف الامداء والسعة للقوانين، والشمول العام اللامحدود الذي يجعل مطلبه ضرباً من المراهقة الفكريّة .

II ـ في « فلسفة التاريخ » :

وتتشوه ، مع هذا ، وفي هذا السياق ذاته صورة الفلسفة ـ وعلى الخصوص « فلسفة التاريخ » على يدي الدكتور الجابري .

أسأل ، لتتأكد مما نذهب اليه هنا ، عن معنى المقتبس التالي :

« إن فلسفة التاريخ هي قبل كل شيء فلسفة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبْعاد » (1) .

أما نحن فإننا اعجز من أن نتبينّ معنى دقيقاً ومحدداً لهذا التحديد للفلسفة ـ « فلسفة » التاريخ .

أ ـ « الاستناد الى مبدإ فلسفي عام » :

وهل يفيدنا يا ترى الرجوع الى سياق البحث في تحديد هذا المفهوم ؟

يقول الدكتور الجابري ، استخلاصاً لهذا السياق ، ما يختصر ويوجزه ويساعده على اخذ الموقف الذي يرتاح اليه ، يقول :

---

(1) المرجع ذاته ، ص196 .

« كل هذه المنطلقات ، والحقائق ، تمنعنا من القول ان علم العمران الخلدوني هو في جملته فلسفة في التاريخ »[1] .

وكان لنا شرف التعرف ، فيما سبق من هذا البحث ، الى احدى تلك « المنطلقات والحقائق » ! . لنلق نظرة على ثانيتهما .

وهذه هي بالضبط ما اسميناها « بالاستناد الى مبدإ فلسفي عام » ـ موضوع هذه المقطوعة . فماذا يعني بها الدكتور الجابري ؟ لنقتبس منه بالتفصيل :

« إن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون **لم يكن اساساً فلسفياً ، بل سياسياً واجتماعياً**[2] . والوعي التاريخي الذي استيقظ عنده بعد نكبته لم يكن يخصّ مصير الإنسان على العموم ، حريته وفاعليته ، فهو لم يتعدَّ حدود التاريخ في طرحه للمشكل ، بل انه طرح مشكلة معينة هي مشكلة قيام الدول وسقوطها ، في حدود حقبة تاريخيّة معلومة . فعلم العمران من هذه الناحية علم « مؤطّر » تاريخيّا . لقد استند فيه الى وقائع تاريخيّة معينة ، **لا الى مبدأ فلسفي عام** »[3] .

فماذا يعني هنا ، « بالاستناد الى مبدأ فلسفي عام » ـ وخصوصاً بالمقابلة مع « الاستناد الى وقائع تاريخيّة معينة » ؟

وهل تصحّ المقابلة ، على افتراض انها ذات معنى ، بين امرين جدّ مختلفين كأن تقابل مثلاً بين موسيقى بيتهوفن والبطاطا التي ينتجها جار مخايل نعيمة في الشخروب ؟

هذا مع كثير من التحفظات التي يمكن ان تُعقد بالنسبة لما ورد ـ غير هذه النقطة ـ في المقطوعة المقتبسه .

ب ـ « لم يكن يهدف الى « تفسير التاريخ ككل »

وهذا سبب ثالث بل « منطلق وحقيقة » « تمنع » الدكتور الجابري من القول بان علم العمران الخلدوني هو « فلسفة تاريخ » .

« هناك عدّة حقائق تمنعنا من الجواب بالايجاب عن هذا السؤال منها :

« ان ابن خلدون **لم يكن يهدف الى تفسير التاريخ ككل**[4] . **فهو لم يطرح** مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان ؛ انما كان يهدف الى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخيّة معينة هي تاريخ الاسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص »[5] .

---

(1) المرجع ذاته ، ص196 .

(2) التوكيد للجابري .

(3) المرجع ذاته ، ص195 (التوكيد لنا) .

(4) التوكيد للجابري .

(5) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص195 .

وكدنا نقول ان هذا السبب مفهوم على الأقل ـ خصوصاً بالنسبة للسببين الآخرين . ولكننا عُدْنا ، عندما اعدنا النظر بقوله : « فهو لم يطـرح مشـكل المصـير البشري على العموم في كل زمان ومكان » نقول عدنا لننكفىء على موقف اللامفهوميّـة .

ج ـ « المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان » !

وهل هذا كلام ذا مغزى ؟
بل هل هو كلام ذو مغزى تحقيقي ؟

وحتى ولو كان كلاماً مغزوياً بمعنى من المعاني ، مع شيء من التسامح والتساهل ، فإنه ،وبحكم صيغته ، لا يقبل التحقيق ، وبالتالي فهو ليس من جملة الكلام الذي يُنَاقش بمسؤ وليّـة ؟!

وانه ليكفي ابن خلدون فخراً ، وهو من مفكري القرن الرابع عشر ، ان يكون ابتعد عن مثل هذه الطروحات التي ما زال يتخبّـط بلا مغزويتها بعض مفكري القـرن العشرين .

هذه بيّـنة واضحة على ريادة فكره .

III ـ محمل حجة الجابري على قول توينبي (Toynbee) وفلنْت (Flint)

أ ـ مغزى نقدنا للحجج الجابريّـة

أنها ، وبكُلّ بساطةٍ واختصار ، غير مفهومه ، كما في هذه الأخيرة ، او أنَّها تعاني من مرض المراهقـة الفـكريّـة ، كما هي الحـال في الحجّـة السابقـة ، او أنهـا تتمادى في التعجيز ، لجهل في المتطلبات الرصينة لشمولية القانون .

ومن هنا فإنها ، واذا دلّـتْ على شيء ، وهي تدل على أشياء وأشياء ، فانها تدل على تخبط قائلها في الفلسفة وفي العلم وفي فلسفة العلم معاً .

وانها ، وهذه حالها ، تخسر قيمتها وبالتالي محملها ، على قول توينبي او قول فلنت او على القولين معاً .

ب ـ موقف توينبي وفلنت

هذا هو نَصّ الجابري لذاك الموقف يضعه جواباً عن سؤ اله : « فهل نحـن امـام فلسفة معينة للتاريخ » ؟ يقول :

« كثيرون هم اولئك الذين رأوا هذا الرأي ، وعلى رأسهم جميعاً المؤ رخ البريطاني المعاصر ارنولد توينبي A. Toynbee الذي قال عن ابن خلدون انه « قد ادرك وتصوّر وانشأ فلسفة للتاريخ ، هي بلا

شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان »[1] والى مثل هذا ذهب روبرت فلينت Flint الذي قال : « من جهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ يتحلّى الأدب العربي باسمٍ من المع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى ، يستطيع ان يقدّم اسماً يضاهي في لمعانه ذلك الإسم . اذا نظرنا الى ابن خلدون (1332 -1406 م) كمؤرّخ فقط وجدنا من يتفوّق عليه حتى بين كتاب العرب انفسهم . وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان ، حتى « فيكو » بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . ليس افلاطون ولا ارسطو ولا القديس اعسطن بانداد له . وأما البقيّة فلا يستحقون حتى الـذكـر بجانبه . . . كان منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان « دانتي » في الشعر « وبايكون » في العلم بين اهل دينهما ومعاصريهما »[2] . »[3] .

ج ـ خطأ منهجي

نلفت نظر القاريء الى خطإٍ منهجي مهم . يقتبس الجابري ، كما يشهد المقتبس السابق قوليْ المفكرين الغربيين ، وكلا القولين هو شهادة مفتون بالفكر الخلدوني ، **دون ان يسأل عن الحجج التي يقدمها كل منهما لدعم هذا الموقف** . همّه القول دون الحجج التي تدعم ذلك القول . وهذا موقف فيه من الإستلشاق العلمي ما فيه .

ولهذا السبب ، ان لم يكن لسبب آخر مهم ـ وهناك أسباب من هذا النوع ـ نكتفي نحن بهذا المقدار من هذه الموضوعة .

د ـ محمل حجج الجابري على موقف الجابري نفسه

وماذا عن الجابري نفسه ؟

كيف يسمح لنفسه ان يجمع بين دفتي كتاب المواقف المعبّر عنها بالتاليات : ؟

« ـ فهل نحن هنا امام فلسفة معينة للتاريخ »[4] ؟

« ولكن هل يمكن اعتبار العلم الخلدوني ، . . . ، فلسفة في التـاريخ بالمعنـى الـدقيق لهـذ الكلمة[5] » .

« هناك عدّة حقائق تمنعنا من الجواب بالايجاب عن هذا السؤ ال »[6] .

« كل هذه المنطلقات والحقائق تمنعنا من القول ان علم العمران الخلدوني هو في جملته فلسفة

---

(1) « توينبي » دراسة في التاريخ : نقلنا النص العربي لهذه الفقرة من ساطع الحصري ، **دراسات** ،ص260 » .

(2) « فلينت تاريخ فلسفة التاريخ ص86 ذكره الحصري ص175 -176 » .

(3) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص194 . والحاشيتان(1) (2) .

(4) المرجع ذاته ، ص194 .

(5) المرجع ذاته ، ص195 .

(6) المرجع ذاته ، ص195 .

التاريخ »(1) .

« والنتيجة الثانية التي نريد تأكيدها هنا،هي أن علم العمران الذي جعل صاحبه موضوعاً له : « الاجتماع الانساني . . . . وعلة الوقوف عند غايتها » مما جعل منه « علماً » أقرب الى نوع من فلسفة التاريخ »(2) .

لسنا نعرف الجواب الصحيح عن سؤ النا المطروح .

غير اننا نعرف ان في هذا الجمع لهذه المواقف بين دفتي كتاب واحد لبعض استلشاق بالمناقشة المسؤ ولة للأمور . إما هذا وإما ينبغي ان نقرأ في هذا الجمع جهلاً مطبقاً لقوانين البحث الرصين واحترام ذكاء القارىء .

2 ـ الأساس الميتافيزيكي لعلم العمران :

وبالرغم من نفي الجابري ، يبقى للعلم الخلدوني أساساً ميتافيزيكياً .

I ـ الجابري وهذا الأساس

وانه لمن المثير للدهشة حقاً ان يكون الدكتور الجابري نفسه يعرف ذلك . ام انه هل هو حقّاً يعرف ؟

نثير هذا التساؤ ل لأننا نعلم ان مجرد اقتباس مقطوعة من مفكر ما في اطروحة ما لا تعني ، ضرورة ، ان المقتبس يعرف معاني وابعاد ما يقتبسه .

لننقل اذن إن الجابري يقتبس التالي :

« أضف الى ذلك ان تفكير ابن خلدون ، على الرغم من جدته وطرافة الموضوعات التي انشغل بها ، كان يخضع لقوالب التفكير القديم ـ كما شرحنا آنفاً ـ فالمسألة بالنسبة اليه ، مسألة « طبع » لا مسألة ديالكتيك مادي او صراع بين المتناقضات . ان هذه الطبائع او العوارض الذاتية للعمران ، ليست نتيجة ترابط بين السبب والمسبب او بين القضيّة ونقيضها ، **بل هي عبارة عن الكيفيّة التي اجرى بها الله « العادة »** هذه العادة التي استقرت واصبحت « طبائع » للعمران تسير بمقتضاها الحياة البشرية »(3) .

أ ـ ابن خلدون والجابري والماديّة التاريخيّة

يقدّم الجابري عرضه السابق اقتباسه في إطار حجة يرمي من ورائها الى نفي العلاقة بين الفكر الخلدوني والماديّة التاريخية . لأنه يُتبِعُهُ بالتالي :

« وهكذا يتضح لنا انه من الشطط والتعسف في التأويل القول بأن ابن خلدون كان من روّاد المادّية

(1) المرجع ذاته ، ص196 .

(2) المرجع ذاته ، ص374 .

(3) المرجع ذاته ، ص379؛ (التوكيد لنا) .

التاريخية »[1] .

علاقة المقتبس السابق بهذه الأُطروحة لا تهمنا بشيء ههنا والآن ـ هذا مع اعترافنا بان القضيّـة التي تثيرها ، وقد تصدى لها المفكر ايف لاكوست ،[2] ، هي قضيّـة مهمّـة وحساسة في الفكر المعاصر .

يهمنا الآن ما يؤكده الجابري ، وما وكدنا عليه ، في المقتبس المدروس .

ويهمنا لأنه يؤكد ، ما سبق للجابري نفسه ان نفاه ، الأساس الميتافيزيكي لعلم العمران .

« ان هذه الطبائع او العوارض الذاتية للعمران . . . هي عبارة عن الكيفيّـة التي اجرى بها الله « العادة » هذه العادة التي استقرّت واصبحت « طبائع » للعمران تسير بمقتضاها الحياة البشريّـة .

فهذه الكيفيّـة التي اجرى بها الله العادة هي ذاتها بالضبط الأساس الخلدوني لعلم العمران !

ب ـ « الدورة العصبيّـة » « والأزمة الاقتصادية الخانقة »

وتتكرر الإشارة الى هذه « الكيفيّة »ـ الأساس الميتافيزيكي لعلم العمران ـ مرّة ثانية على الأقل في معالجة الجابري . غير انه يتجاهلها بإستلشاق يثير الشكّ بانه يقدرها حق قدرها : وذلك حيث يقول :

« ان « الدورة العصبيّـة » هي قيام دولة وسقوط اخرى داخل تجمع عصبي يرتبط بعصبيّـة عامّـة واحدة : الدولة الجديدة تنشأ عندما تسقط الدولة القديمة في أزمة اقتصاديّـة خانقة . وهذه الدولة الجديدة نفسها تهرم فتسقط عندما تجد نفسها هي الأُخرى غارقة في أزمة مماثلـة لا منـاص منهـا ولا مخـرج من ضائقتها .

« فما هي بالضبط حقيقة هذه الأزمة ؟ وما هي طبيعة هذا التناقض ؟ ان ابن خلدون لا يقدّم لنا جواباً واضحاً صريحاً عن هذا السؤال . . . . بل انه لا يطرح المشكل على هذا النحو ، **فالمسألة عنده مسألة « طبع » عمراني »**[3] .

وبالرغم من ان الجابري يحاول ، معتبراً ان لآراء ابن خلدون نفسه قيمة بالنسبة للسؤال ، يحاول ان يتلّمس طريقه عبـر الآراء الخلـدونية ، فإن اشارتـه اللامبـالية الى « مسألة « الطبع » العمراني » تدفعنا الى الشك إما بنواياه وإما بمعرفته .

---

(1) المرجع ذاته ، ص379 -380 .

(2) المرجع ذاته ، ص ، 380 حاشية رقم(1) .

(3) المرجع ذاته ، ص382 (التوكيد لنا) .

ج ـ مبرر اللامبالاة الجابريّة

غير اننا ، وان نقمنا على الجابري لتخبطاته وتشويهاته ، فلا يحق لنا إلاّ ان ننصفه .
فهل له مبرر لتلك اللامبالاة ؟

في نظرنا ؛ انه يشوّه الفكر الخلدوني ، وليس لهذا من مبرر .
أمّا في نظره ، فربما كانت هذه هي حجته : أن ابن خلدون ، بالنسبة لهذه المسألة ـ القضيّة « كان يخضع لقوالب التفكير القديم » .

أن ابن خلدون ، ككل مفكر ، كبيراً كان ام صغيراً ، يخضع لقوالب التفكير في عصره او لبعضها على الأقل ، هذا مسلم عام في جميع الحقول الإنسانية .

واننا لنفهم ذلك عندما نشير ، الجابري ونحن ، الى استعمال ابن خلدون « للصورة »« والمادّة » مثلا . ولغيرها ولغيرهما من « القوالب » .

ولكن هل يصح هذا على المفترض الديني الهام الذي يفترش الأساس لجميع ما يقدّمه ابن خلدون في علم العمران ؟

3 ـ الافتراض الديني في الفكر الخلدوني

وهذا الافتراض الديني الخلدوني هو من جملة الأساسيّات في تفكيره . إنه يظهر في المقدّمة الأولى .

ثم يشرئبُّ هنا وهناك وهنالك في كل موقف مهم من مواقف ابن خلدون تجاه القضايا الأساسيّة في علم العمران .

والأهم من هذا وذاك لا تستقيم الحجّة الخلدونيّة بدونه ـ وخصوصاً كما يعرضها ابن خلدون نفسه في « المقدّمة » الأولى .

أ ـ أمرٌ تخطى انتباه الجابري

وهذا الأمر لم يتنبه له الدكتور الجابري .
ولو تنبه ، لما أزاح الاشارة اليه بالسهولة والتسرع اللذين ازاحه بهما : « انه يخضع لقوالب التفكير القديم » .

إن التحدي الكبير للذين يرغبون بالتخلص من هذا المفترض الخلدوني هو التحدي المزدوج : اولا ، ان يفعلوا ذلك دون تشويه الفكر الخلدوني ، وان يبينوا ان الفكر الخلدوني ، بصيغه البرهانية ، يقدران يستغني عنه .

وقد تبين لنا ان هذا غير وارد بالنسبة للمقدّمة الاولى على الأقل والأخص .

أما ان تتجاهله ـ عن هذا الطريق السهل ، فهو ضربٌ من التهرُّب من مسؤ وليات البخث الجدي . إنه يذكر بالتصرفات الصبيانيّة . ولا يغيّر من طبيعته شيئاً أنَّ القائمين به من أصحاب الكتب ومؤ لفيها !

خُذْ مثلاً اخترناه بالصدفة (وهو واحد من عدّة) :

«وهكذا تكون النتيجة ، بل النهاية المحتومة ، هي انه بكثرة عوائد الترف فيهم « **تزيد نفقاتهم على أعْطياتهم ، ولا يفي دخلهم بخرجهم** . . . ثم يزْداد ذلك في أجيالهم المتأخّرة الى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده ، وتمسُّهم الحاجة ، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب ، فلا يجدون وليجة عنها ، فيوُقعون بهم العقوبات ، وينتزعون ما في ايدي الكثير منهم ، يستأثرون به عليهم ، او يؤ ثرون به ابْناءَهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن إقامة احوالهم ، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم . . . فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط الدولة ، ويتجاسر عليها من يجاورُها من الدول ، او من هو تحت يدها من القبائل والعصائب ، **ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته** . » (المقدّمة الجزء الثاني ، ص483) »[1] .

ب ـ كما تجاوز تفكير الوردي

وتصح التهمة ذاتها ـ تجاهل الافتراض الديني الخلدوني بطريقة سهلة او بأُخرى ـ تصح نقول على الموقف التالي للدكتور علي الوردي :

« لعلني لا أغالي اذا قلت ان آراء ابن خلدون كانت أشدَّ انحرافاً عن شرعة الأخلاق والأديان من آراء زميله الايطالي[2] ، ولكن الناس لم ينتبهوا اليها . فقد امتاز ابن خلدون **باسلوبه الدبلوماسي الذي يغطي الآراء المنحرفة بغطاء برّاق** . فهو يكثر من ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبويّة يدعم بها براهينه ، ويكثر كذلك من ذكر العبارات الدينيّة ينهي بها أقواله من قبيل « الله اعلم » و « وهو الهادي للصواب » و « عليه التوفيق » وما أشبه . وظن الناس انه كغيره من الفقهاء والمؤ رخين سائِرٌ على سنّة الله ورسوله ، ولو أنهم ادركوا مقاصده الحقيقيّة بوضوح لربما شنّوا عليه حملة شعواء لم يُعهد مكيافلي لها مثيلا »[3] .

فالقول بان ابن خلدون « يمتاز باسلوبه الدبلوماسي الذي يغطي الآراء المنحرفة بغطاء برّاق » هو قول أشدُّ وقعاً واخطر مترتبات من القول « انه يخضع لقوالب التفكير القديم » والاثنين معاً موضوعتان ينبغي بذل الجهد المضني لاثباتهما .

---

(1) محمدّ عابد الجابري ، **العصبية والدولة** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص404-405 ؛ التوكيد لنا .

(2) يَقصدُ به مكيافللي .

(3) الدكتور علي الوردي ، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** ، محاضرات القاها على طلبة قسم الدراسات التاريخية والجغرافية بدعوة من معهد الدراسات العالية (جامعة الدول العربيّة) القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1962 ، ص14-15 . (التوكيد لنا) .

وطالما هذا الأمر لم يحصل ، تبقى موضوعة « خضوعه لقوالب التفكير القـديم » وموضوعة « اللجوء الى الاسلوب الدبلوماسي » ، في نظرنا على الأقل ، وفي ضوء ما قررناه واثبتناه بالنسبة للافتراض الديني الخلدوني ـ الأساس الميتافيزيكي لعلم العمران ـ تبقى الموضوعتان في هذا السياق مخرجاً سهلا ، بل ضربا من التهرب من مجابهة المسألة بمسؤ ولية وجديّـة .

ولا يبرّر هذا الخروج السهل من معترك البحث العلمي والاستقصاء المتعمّـق كون من يقومون بهذا الخروج لا يفقهون تبعاته ـ ومنها وربما اهمها ـ محمله على الإفتـراض الديني الخلدوني المشار اليه .

وهذا هو بالضبط ما همنا من ذكر المقتبس المدروس من علي الوردي . أما مواقفه الأُخرى من ابن خلدون والتِهم التي يسوقها ضده فجميعها ليست مواضيع بحث من قبلنا في هذه المناسبة لالذات .

ج ـ تساؤل محرج ولكنّه مفيد

يتململ في ذهننا ، بهذه المناسبة وفي هذا السياق ، سؤ ال تستدعيه الظنون المتجنيّـة رُبَّما بعضَ الشيء لاستعراضها الواقعي للتاريخ الانساني عامة وللصفات التي لفت اليها ابن خلدون ، بوجه خاص ، في الطبيعة الانسانية . وهذا السؤ ال هو : هل كانت غاية الذين كتبوا عن ابن خلدون ، ومنهم وعلى الخصوص الجابري والوردي ، أنْ يستظلوا افياء الشهرة الخلدونية ام كان هدفهم التعمق في تحليل افكاره بقصد تطويعهـا بحسـب متطلبات العصر الحديث ؟

4 ـ مفهوم « القانون » الخلدوني

وننتهي من تبيان الموقف الجابري الخاطـيء بالنسبـة للأسـاس الميتـافيزيكي لعلـم العمران ، الى نتيجة هامّـة جداً بالنسبة لمفهوم « القانون » الخلدوني .

ولما كان لمفهـوم « القانـون » الخلدونـي عـدّة معـانٍ كما تبيّـن من مجموعـة هذه الدراسات ، فإن المعنى الذي تتناوله تلك النتيجة المشار اليهـا ينحصر بمـا نعرفـه اليوم بالقوانين الطبيعيّـة :

« بل هي الكيفيّـة التي اجرى بها الله « العادة » هذه العادة التي استقرّت وأصبحت « طبائـع » للعمران تسير بمقتضاها الحياة البشريّة » .

بكلماتنا الحـذرة ، والتـي تتخلص من بهـورات وادعـاءات وانزلاقـات الدكتـور الجابري بالنسبة لهذه المسألة ، والتي تترجم ، وبأقرب ما يمكن ان تترجم ، مبتغيات ابن خلدون ، بقدر ما قُدِّر لنا ان نتعرّف اليها ، نقول : إن للقانون العمراني ، للقانون الذي

تسير عليه امور العمران ، وبحسب التفكير الخلدوني ، بقدر ما عبر عنه تعبيراً صريحاً وصادقاً ، إن للقانون العمراني الخلدوني اساساً ميتافيزيكياً .

هذا هو بالضبط ما يُقصد به بالقول : انه تعبير صادق وقائم ، يسيّر الظاهرات العمرانية ؛ « هو الكيفيّة التي اجرى بها الله « العادة » .

فالقوانين الخلدونية قوانين العمران ، « طبائعه » ، قد استقرّت « عادات » بفضل الإرادة الالهيّة ، وبفعلها !

قانون العصبيّـة لدى ابن خلدون
والشرّ والظلم

1 ـ الصورة والمادّة :

الصورة والمادّة والعلاقة بينهما هو قالب تفكيري تفسيري يرجع تاريخ استعماله الى عهود الاغريق ـ وعلى الخصوص افلاطون وأرسطو .

I ـ في الفكر العربي

وانتقل هذا القالب الى الفكر العربي . وكثرت على هذه الأُطْروحة الأمثلة . منها ـ وخصوصاً فيما يتعلّـق بنظرية المعرفة رأي « لابن الهيثم العالـم الفيزيائـي المعـروف في الاسلام » .

« يقول ابن الهيثم في كتابه « المناظر » ما نَصُّه :

« . . فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات فلم احظ من شيء بطائل ولا عرفت منه للحقّ منهجـاً ولا الى الـرأي اليقينـي[1] مسلـكاً جيداً ، فرأيت انـني لا أصِـلُ الى الحـقّ إلا من آراء يكون عنصرها[2] الامور الحسيّـة وصوَرتُها الأمور الذهنية »[3] (جميل صليبا وكامل عياد ،المنطق وطرائـق العلم العامّة ، بيروت ، 1948 ، ص8.)[4] .

ونرى ، بدون عناء كبير ، ان العنصر « عنصرها » في هذا المقتبس ، وخصوصاً بمقابلته من قبل صاحب النص « بصورتها » يرادف الماده في التعبير التقليدي الشائع .

ومن الملاحظ ايضاً ان ما وكدنا عليه هو المبدأ الأولى لما عرف بالفلسفة الاختباريّـة : أن المعرفة الاختباريّـة مصدرها المحسوسات .

II ـ في الفكر الخلدوني

ويكثر اللجوء ، في الفكر الخلدونـي ، الى قالـب « الصـورة ـ المادة » التفـكيري

---

(1) يلاحظ القارىء ان مطلب العلم اليقيني كان عاماً ، ولم يقتصر على مفكرين معينين .

(2) يعتبر « عنصرها » مرادفاً « لمادتها » على ما يظهر من النصّ .

(3) التوكيد لنا .

(4) يقتبسها الدكتور علي الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيّـته ، القاهرة ، 1962 ، ص70 .

والتفسيري . وقد سبقت لنا اشارة تتعلق بهذا اللجوء الخلدوني الى هذا القالب في معرض نقد ابن خلدون للمؤ رخين من اسلافه .

أ ـ في نقد المؤرخين

وقد أَظْهرَنْا في مناسبة مغايرة استلشاقاً خلدونياً ، ربما استدرجه اليه اسلوبه في السجع ، وكان هو بدوره استدراجاً لبعض دارسيه ليفسرّوا موقفه تفسيراً ايديولوجياً .

ب ـ في نقد « الفلاسفة » والمناطقه

ونرى هفوة اخرى ، هفوة من نوع آخر ، في نقده التالي « للفلاسفة » :

« فهو يقول : إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّـة التي تُستَخْرَجُ بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينية ، لأن تلك احكامٌ ذهنيّـة كليّـة عامّة والموجودات الخـارجيّـة متشخصـة بموادها ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي . . » (مقدّمة ابن خلدون ، طبعة المكتبة التجاريّـة) ص516) »[1] .

فاين هي الهفوة التي نشير اليها في هذا البرهان ؟

ولن نركّـز على « غير يقينيّـة » على أساس ان تطور العلوم الحديثة قد بيّـن اموراً ذات علاقة بالموضوع بيّـنت بدورها ان مطلب اليقينية هذا في المعرفة هو مطلب طوباوي ـ خصوصاً في العلوم التجريبيّـة .

هذا امر ، في قاموسنا ، لا يُلام عليه ابن خلدون .

الهفوة التي يُلام عليها ابن خلدون هي من نوع آخر ـ ونوع يلام عليه ابن خلدون . وكذلك من يُستدرج الى عَدَم ملاحظة الهفوة .

فما هي ، مرّة ثانية ، تلك الهفوة ؟

تكمنُ هذه الهفوة في انتقال ابن خلدون ، انتقالاً لبقاً وحذقاً ، من صعيد في المناقشة والبحث والفكر الى صعيد ثان مختلف ـ بعض الشيء ان لم يكن مختلفاً تماماً ـ عن الصعيد السابق والمطلوب ان تتم الحجّة على مستَواه .

والمفتاح الذي يكشف هذا الانتقال اللامبرر ـ الانتقال الذي يجعل من حجّـة ابن خلدون العلمية ضرْباً من السفسطة ـ المفتاح نقول ، هو مصطلح « لَعَلَّ » .

فلكي تتم حجة ابن خلدون وتستقيم ضد الفلاسفة عليه ان يبرهن ، وهو يريد ذلك على ما يظهر من نصّ المقتبس المدروس ، ان « المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّـة »

---

(1) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص72 .

بين الكليات العامّة وبين « ما في الخارج »: «بين الموجودات الخارجيّة المتشخصة بموادها ، ان المطابقة « غير يقينيّة » أو اذا فضلت بلغتنا الحديثة « غير محتملة » إنها لا تحصل بطريقة تثبت صحّة تلك الكليات .

وهذا يصف صعيداً لواقع الحاصل ؛ او ما سيحصل على هذا الصعيد .

فتكملة حجة ابن خلدون كان ينبغي ان تكون على هذا الصعيد ايضاً : فيقول ، مثلاً ، « إن في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلّي للخارجي الشخصي » .

ولكنه ، وبدلاً من ان يقول ذلك ، قال : « وَلَعَلَّ في المواد ما يمنع . . . »

فالاستنتاج المنطقي الصحيح من حجته سالفة الذكر هو لا « إبطال الفلسفة ، وإبطالُ منتحليها » بل لعل الفلسفة تبطل ويبطل منتحلوها .

إبطال الفلسفة شيء ؛ « واللَّعَلّ » ابطالها شيء آخر مختلف !

ج ـ علي الوردي يُسْتَدْرَجُ

وتسلك هذه اللعبة الذكيّة الخلدونية على جميع دارسي ابن خلدون الذين اطلعت على كتاباتهم حتى الآن .

اختار لهذه المناسبة ، والاختيار هذا وليد الصدفة ، علي الوردي .

والظاهر ان علي الوردي ، ولعدم تعمقه في الحجة ومراميها وتبعاتها ، يستدرج الى قبولها .

وبامكان القارىء المدقق ان يتهم الوردي في هذه المناسبة بخطيئة منهجيّة وفكرية اقسى واخطر ـ الضياع الفكري !

فهو في معرض تقديمه للحجّة الخلْدونيّة المدروسة يعتبران ابن خلدون قد بَيَّنَ ، مع ما بَيّنَ وبواسطة هذه الحجة وربما بواسطة غيرها أيضاً ، ان الفلاسفة المناطقة قد تورطوا في اخطاء : « يذكر الاخطاء التي يتورط فيها المناطقة باقيستهم الصوريّة » .

ولو بقي على هذا الموقف لاكتفينا بان قلنا : لقد سلكت على علي الوردي ، كما سلكت على غيره ، لعبة ابن خلدون السالف ذكرها .

ولكنه ولسوء حظنا وحظه ، لم يكتفِ بذلك وحسب .

ففي المقطع التالي للمقتبس الخلدوني المباشر يقول :

« إن ابن خلدون يعلن هنا بوضوح وجود فرق بين الصور الذهنيّة المجرّدة وبين الوقائع الماديّة الخارجيّة » .

وهل هذه موضوعة تناقش ؟ بل انها تحصيل حاصل . بل أكثر من ذلك انّها مفترض يفترش الأساس للحجّـة المدروسة من ابن خلدون . ومن ذا الذي ينفيها ؟

وهكذا يهبط علي الوردي بالقاريء وبابن خلدون وبنفسه من اعلى سلم البحـث والبرهان الى الارض ـ الى الدرجة الاولى او ما قبلها من البحث والمناقشة والبرهان !

د ـ في السياسة

من المعروف عن ابـن خلـدون انـه يعتقـد ان اصحـاب الكياسـة لا يصلحـون للسياسة . يهمنا هنا ان نبرز رأيه ذا العلاقة بالسياسة وبقدر ما يتعلق بقالب « الصورة ـ المادّة » .

« يقول ان الرجل العامي الذي لم يَعْتدْ على التجريد الذهني كثيراً ما يكون اصدق حكماً في الأمور من المناطقة اذ هو « لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده اياه يقتصر لكُلِّ مادّة على حكمها وفي كل صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختصّ به ولا يعدّي الحكم بقياس او تعميم ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاورها في ذهنه كالسابح لا يفارق البر عند الموج . . . فيكون مأموناً من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه ، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضارّه باستقامة نظره . وفوق كل ذي علم عليم . ومن هنا يتبيّـن أنّ صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبُعْدها عن المحسوس ، فإنها تنظر في المعقولات الثواني ولعل [1] المواد فيها ما ـ يمانع تلك الاحكام ويُنافيها عنـد مراعاة التطبيق اليقيني [2] . . » (مقدمة ابن خلدون ، طبعة المكتبة التجاريّـة ، ص542 -543) [3] .

وهكذا ترى الترابط في فكر ابن خلدون بين نظريته في المعرفة ـ وخصوصاً في المنطق وبين آرائه في السياسة .

وليس في هذا ما يُضير هذا الفكر بشيء . بالعكس ، ان هذا الترابـط لدلالةٌ على الانسجام في المواقف ـ هذا اذا انسجمت طبعاً ـ وتعبير على ان الرؤ ية ليست بالـرؤ ية الضيقة .

كما وانه يظهر هنا مدى اهتمام ابن خلدون بتأثير العادة على مسلكيّـة الانسـان . يتقمّص هنا اذا شئت اعتقاد ابن خلدون الأساسي : « أن الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه » [4] .

ولا ننكر تأثير العادة على مسلكيّـة الإنسان . غير اننا نرى انه رُبّما وضع ابن خلدون توكيداً على العادة ـ مؤ ثراً في تصرُّف المعتاد عليها ـ أكثر مما تدعمه البينات . ان الانسان

---

(1) تراجع المقطوعة ب من هذا المقطع لإظهار خطأ ابن خلدون باستعمال هذه « اللعَلّ » .

(2) يراجع المقطع (I) والحاشية بخصوصه والمقطع (II) مقطوعة رقم ب لوضع هذا المفهوم في إطاره التاريخي .

(3) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص72 .

(4) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص125 .

لمخلوق غريب عجيب . وتصرفاته تمتد جذور دوافعها عميقة في نفسيته وطبيعته واحلامه وعقده النفسية والعوامل الواعية فيه وعاداته والتزاماته وغيرها وغيرها من العوامل - عقلانيّة ولا عقلانية معاً .

ولذلك نرى ان المقولة الخلدونية المدروسة تبسّط القضيّة اكثر مما يسمح بوصفها وصفاً دقيقاً وصحيحاً .

هـ - في الاجتماع

ويبرز تأثير القالب التقليدي « الصورة - المادّة » في فكر ابن خلدون الاجتماعي .

يقول في الجاه :

« فقد تبيّن ان الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرُّف فيمن تحت ايديهم من ابناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ، ليحملهم على دفع مضارّهم وجلب منافعهم في القول بأحكام الشرائع والسياسة ، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك . ولكن الأول مقصود في العناية الربّانيّة بالذات ، والثاني داخل فيها بالعَرَض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الالهي ؛ لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلاّ بوجود شر يسير من اجل المواد ، فلا يفوت الخير بذلك ، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشرّ اليسير ، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم » . (**مقدّمة ابن خلدون** ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص910) (1)

وهكذا فحسب ابن خلدون يكون صاحب الجاه ، كما نظر الطرطوشي الى السلطان ، « حكمة لله عظيمة ونعمة على العباد جزيلة ، ولولاه لأصبح الناس كحيتان البحر يزدرد الكبير منها الصغير ، اذ ان الانسان مجبول على حب الانتصاف وعدم الإنصاف » (ابو بكر الطرطوشي ، **سراج الملوك** ، القاهرة ، 1935 ، ص87) . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، وهنا يختلف عن الطرطوشي ، يضرّهم ايضاً .

« فكل ذي جاه ينفع الناس ويضرّهم في وقت واحد ، اذ هو يقسرهم على العمل ويمنعهم من التنازع والتكالب ، من جهة . وهو يستغلهم ويظلمهم ، من الجهة الأخرى » . (**مقدّمة ابن خلدون** ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص910) (2) .

و - « من اجل المواد »

وقد حيّر التعبير « من اجل المواد » الوارد في المقطع الأول من المقطوعة السابقة بعض المدققين .

فهذا هو الدكتور علي عبد الواحد وافي يعلّق : « ان هذا التعبير جاء هكذا في جميع

---

(1) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقا ، ص73 وص177 -178 وص281 .

(2) المرجع ذاته ، ص194 .

النسخ وأنه غير واضح الدلالة » (مقدّمة ابن خلـدون ، طبعـة لجنـة البيان العربـي ، ص910) [1]

وهذا هو الدكتور علي الوردي يعلق هو بدوره على التعليق السابق :

« وفي رأيي أنها على الرغم من عدم وضوحها لا تخلو من دلالة كبيرة » [2] .

وما هي هذه الدلالة الكبيرة ؟

عن هذا السؤال يجيبك او هكذا يُخَـيلُ لك :

« ونحن نستطيع ان نفهمها بشكل اوضح لو اننا درسناها في ضوء ما سلف حيث نقارنها بالعبارات الاخرى التي ورد فيها ذكرٌ للمادة او المواد . لا أنكر ان ابن خلدون استعمل لفظة « المواد » في هذه العبارة على غير ما يستسيغه اسلوب اللغة العربيّة ، ولعلّـه قلّـد فيها اسلوب الفلاسفة . وعلى اي حال فإني أميل الى الظنّ بان ابن خلدون قصد بها معنى مشابها لما قصده في العبارات الأخرى » [3] .

وإياك ان تعلّـق على هذا الجواب بقولك : أَهذه هي « الدلالة الكبيرة » التي وعدتنا بها ؟!

ز ـ الجذور الميتافيزيكية والاغريقيّـة لهذه النظره

أما نحن ، فتذكرنا هذه النظرة الإبنخلدونيّـة بنظرة لأفلاطون في الخلق . يتصوّرُ افلاطون الله وهو يخلق العالم كفنان ماهر . وهو في هذه العملية ـ عمليّـة الخلق ـ ينظر الى المُثُلُ ليخلق امثالها . وعلى مهارته لا تأتي مخلوقات الله مشابهة تماماً ، او صوراً طبق الأصل ، للمُثُل [4] .

لماذا ؟

لان الفنان الماهر والقدير تحدّه في هذه العمليّـة طبيعة المواد التي يستخدمها .

ولا ندّعي ان هذا بالضبط مصدر الفكرة الخلدونيّـة . تلك موضوعة مختلفة تتطلب الاستقصاء الجدي .

2 ـ الثورة :

من هذه الزاوية الميتافيزيكيّـة يصبح التأقلم مع الشر او وليفه الاجتماعـي الظلـم ضرباً من الواقعيّـة .

ومن هنا يصبح البحث بالثورة لا مرادفاً مع وجود الظلم بل مع وجود درجـة لا

(1) المرجع ذاته ، ص73 .
(2) المرجع ذاته .
(3) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقا ، ص73 .
(4) Plato, **Paramenides.**

تُحتَمل منه . ذلك ان الظلم بدرجة منه او بأُخرى هو أمر لا مفرّ منه .

ويجب على الانسان ان يقبل بهذا الامر او باصعب منه ، استشراء الشر ، ما لم تتوفر له شروط وظروف معينة .

I ـ موقف ابن خلدون من الثورة

هذا كان الاتجاه الخلدوني من الثورة ـ على العموم .

ولكن ابن خلدون يخضع البحث بالثورة لقضايا عملية أكثر من هذه ـ وان كانت هذه القضايا ترتبط هي بدورها بأساس ميتافيزيكي ديني :

« ومن هذا الباب احوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامّة والفقهاء . فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون الى القيام على أهل الجود من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه ، والأمر بالمعروف ، رجاء في الثواب عليه من الله ؛ فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ، ويُعرّضون انفسهم في ذلك للمهالك ، وأكثرهم يهلكون في ذلك السبيل مأزورين غير مأجورين ، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم ، وانما امر به حيث تكون القدرة عليه ؛ قال ﷺ : (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه) . واحوال الملوك والدول راسخة قويّة لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القويّة التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر » (مقدّمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص469)[1] » .

أ ـ الدافع الى الثورة

وهكذا يتبيّن لنا ان ابن خلدون لا يعطي اهتماماً للمعطى الاجتماعي الذي سبق وأشرنا اليه : احتمال وجود الظلم ، المقدرة على احتماله .

قد يكون هذا وارداً في فكر ابن خلدون كخلفيات وحسب . أما بغير هذا المعنى ، فلا .

فالدافع الى الثورة : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو « رجاء في الثواب عليه من الله » !!

ب ـ مبرّرات القيام بالثورة

هذه المبررات هي ما يكتبه الله عليهم .

وأكثرهم يهلكون في ذلك السبيل مأزورين غير مأجورين ، لأن الله سبحانه لم يكتبْ ذلك عليهم . وانما أمر به حيث « تكون القدرة عليه » .

فمصدر تلك المبررات ميتافيزيكي .

---

(1) علي الوردي ، المرجع المذكور ذاته ، ص99 .

ج ـ واقعيّة المبرّرات : وَسَطٌ بين متطرفين

ويُظْهر الإصرارُ على القوّة ـ شرطاً ضرورياً لقيام الثورة ـ مَنْحىً واقعياً ذا تشعُّباتٍ فكرية وعمليّة لا يُستهان بها .

وأَقَلُّ ما يُقال بالنسبة لحكمتها الواقعيّة انها تخفّف من ـ اذا لم تقض على ـ الفوضى الاجتماعيّة والامنيّة التي يمكن أنْ تحصل من حركات لا تهتم بهذه الحكمة .

ومن هنا فإنّها تعديل موفق وحكيم للموقف المتطرف الذي « كاد فُقهاء أهل السنّة في عصورهم المتأخرة يجمعون عليه » ـ : على « وجوب طاعة السلطان وعلى تحريم الخروج عليه ولو كان فاسِقاً جائراً » . (أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ، كتاب الخراج ، القاهرة ، 1346 هـ ، ص 11) (1) .

ومبدأ هؤلاء الأساسي المبرر لرفض الثورة مهما ظلم الحاكم وفسق هو :

« إنَّ الحكومة الجائرة خيرٌ من الفوضى » .

ولما كان ابن خلدون قد عدَّل من هذا المبدأ ، أصبح الحكم الثاني ظالماً بحقِّهِ ومنحازاً ضدّه ـ وخُصُوصاً في قسمه الوسيط :

« كان ابن خلدون ثائراً على هذه « الطوبائية العاجيّة » ولكنه ، . . . أفرط في ثورته تلك حتى أصبح بها يدعو الى الرضوخ للواقع الاجتماعي قولا وفعلا ، والجدير بنا ان نقتبس منه ثورته الفكريّة من حيث نرفض شجبه للثورة الاجتماعيّة » (2) .

كما وأنه يعتبر تعديلا واعياً وحكماً للمبدإ الذي يدعو الى الثورة على السلطان لمجّرد أنه طاغية : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » (3) ـ الأمر الذي يقود لا الى الفوضى وحسب بل وكذلك الى هدر الطاقات .

3 ـ قانون العصبية : وتلاقي الثورة والدعوة :

وهكذا ترى انه ، لدى ابن خلدون وحسب تفكيره وتقديره ، تتلاقى الثورةُ والدعوة الى الدين او الملك . لكلتيهما منطقٌ واحد : انهما يخضَعانِ لقانون العصبيّة !

« والحق الذي ينبغي ان يتقرّر لديك انه لا تتم دعوة من الدين او المُلك إلا بوجود شوكةٍ عصبيّة تظهرُه وتدافع عنه من يدفعه حتّى يَتِمَّ أمرُ الله . . . » مقدّمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص 755) (4) » .

---

(1) علي الوردي المرجع المذكور ، ص 97 . وص 240 .

(2) المرجع ذاته . ص 299 .

(3) المرجع ذاته ص 97 .

(4) المرجع ذاته ، ص 97 .

والتلاقي هذا يتم ، كما يتبين ، على صعيدين اثنين معاً : صعيد السوسيولوجيا ، والعمران ، والعصبيّة ، من جهة ، وصعيد الدين ، والميتافيزيك ، « وأمر الله » ، من جهة ثانية .

وهذا ـ هذا التكامل والتوافق في المواقف المختلفة ـ مما يثير الاعجاب بالفكر الخلدوني عامة وبهذه الناحية بالذات بوجه خاص ! .

القوانين الإجتماعية (العمرانيّة) والعادات القائمة والمبادرة الفرديّـة

1 ـ القوانين العمرانيّـة :

أنّ ابن خلدون يؤ من بأن للعمران قوانينه لهو أمر مفروغ منه .

« انِ الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماءِ » .

I ـ علي الوردي والطرطوشي وابن خلدون

ويأتي علي الوردي بتفسير لهذا القول الخلدوني نعتقد ان فيه بعضاً من عدم الدقّـة ـ خصوصاً فيما يتعلّـق بمفهوم « القانون » حيث يقول :

« لتوضيح ذلك (أن ابـن خلـدون حـين اقتبس تلك المعلومـات والحـكايات [المنقولـة عن الطرطوشي] أخرجها من إطارها الوعظي وجعلها في إطارٍ آخر ملائم لمنطقة الواقعي) . نأتـي بمثـال صغير . فقد اورد الطرطوشي في كتابه فقرةً من خطبة وعظيّـة جاءَ فيها : « أيها الناس ان ما بقي من الدنيا أشبه بما مضى من الماء بالماء » . وكان الطرطوشي يقصد من هذه الفقرة طبعاً تنبيه الناس الى أن الموت سيحل بهم كما حل بالأوّلين ، وأن كُلَّ ترف مهماً كان باذخاً فهو زائل لا محالة كما زال من قبل »[1] . أما ابن خلدون فقد جاء في مقدمته بما يشبه تلك الفقرة ، كما رأينا سابقاً ، حيث قال : « إن الماضي اشبه بالآتي من الماءُ بالماء » . ولكنه لم يقصد بها وعظاً او تنبيهاً للغافلين ، بل أراد بها ان يُشير الى أن المجتمع يجري على قوانين ثابتة لا تتغير »[2] .

أ ـ بين ابن خلدو ن والطرطوشي

إن المقابلة التي يجريها الدكتور علي الوردي بين ابن خلدون والطرطوشي لا تهمنا الاهتمام الذي يستحق المعالجة .

نثبتها هنا لسببين اثنين :

الأول انها تضع فكرة علي الوردي الذي نتناولها بالدراسة المعمقّـة ـ وهي صفة من صفات « القانون » بمفهومه الخلدوني ـ في اطارها الأعم ـ والأعم على صعيدين اثنين : العليوردي ، الخلدوني .

---

(1) ابو بكر الطرطوشي ، سراج الملوك ، القاهرة ، 1935 هـ . ، ص46 .

(2) الدكتور علي الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، القاهرة ، 1961 ، ص193 .

والثاني أنها تضفي بعضاً من الارتياح على اسلوب الدّقة المنطقيّة التي نعالج من زاويتها هذه الدراسة بل الدراسات .

ب ـ بين علي الوردي وابن خلدون

أما تفسير علي الوردي للمقولة المشار اليهافتهمّنا طبعاً .

ونتفق معه ، وبالتالي مع ابن خلدون كذلك ، على ان المقولة المشار إليها تعني « ان المجتمع يجري على قوانين » . ونعتقد ان هذا واضح وصحيح .

ج ـ قوانين « ثابتة لا تتغير » ؟

تبقى مسألة : هل يصح ان توصف هذه القوانين ـ قوانين العمران الخلدونيّة ـ بالثبات وعدم التغيّر ؟

نسبيّاً ؟ نعم هذه القوانين ثابتة حسب ابن خلدون .

أما بمعنى ينفي التغير دائماً وابداً ، فهذا أمر مشكوك به .

وماذا يغيرها ؟

ومتى تتغيّر ؟

وما هي البينات على ذلك ؟

سنتعرض الى اجوبة هذه الأسئلة بعد ان نهيء لها ما يضعها في إطارها الصحيح فيضفي عليها فيضاً من المفهوميّة .

2 ـ القوانين العمرانيّة والعادات العامّة

I ـ غلطة

وما هي العلاقة بين العادات العامّة والقوانين العمرانيّة ؟

يسرُّنا جدّاً ان ننقل ، جواباً عن هذا السؤال ، مقطوعة من منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته . ولا يضيرنا في شيء ان المقطوعة المقتبسة تشوّه رأي ابن خلدون بالنسبة للجواب المعني : فنحن لها بالمرصاد ، فتتصحح الغلطة . وحسب هذه المقطوعة انها تتناول ثلاث مسائل تهمنا في هذه الدراسة :

الطريق المعرفيّة التي اتبعها ابن خلدون للوصول الى قناعاته بالنسبة لعلاقة القوانين بالعادات ؟

وما هي صفات تلك القوانين ؟

وما هي علاقتها بالمبادرة الفرديّة ؟

تقول المقطوعة :

أ ـ التعبير عنها

« ورد في احد فصول المقدّمة رأي يشبه قصّة نهر الجنون[1] التي اسلفنا ذكرها . ففي هذا الفصل يشير ابن خلدون الى خطأ بعض الناس الذين يحاولون مخالفة العادات السائدة حيث يرونها غير صالحة فيتخذون عادات اخرى اصلح منها في نظرهم . وهم اذ يفعلون ذلك يرميهم الناس بالجنون ، وفي هذا خطر عليهم ، وربما فقدوا به ما لديهم من جاه وسلطان (مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص692 -693) .

يبدو ان هذا هو الذي دفع ابن خلدون الى الاعتقاد بان المجتمع يسير على **قوانين ثابتة لا تتغير**[2] . فالمجتمع يتألف من العامّة ، والعامة لا يقبلون ايّ تغيير لعاداتهم التي ورثوها عن ابائهم . واذا جاءهم احدٌ بما يخالف تلك العادات ثاروا عليه وحاربوه . فالمجتمع اذن لا يخضع للافكار الفرديّة او الأهواء الخاصة ، إنما هو يجري على سنن محتومة هي تلك السنن المنبثقة من عادات العامّة وأسلوب تفكيرهم»[3] .

ب ـ تبيانها

فما هو الجواب الذي تقدّمه هذه المقطوعة عن سؤ النا ؟

« انما هو ، (اي المجتمع) ، يجري على سنن محتومة هي تلك السنن المنبثقة من عادات العامّة واسلوب تفكيرهم » .

فعلاقة العادات العامة بالقوانين العمرانيّة هي ، حسب هذه المقطوعة بقلم الدكتور علي الوردي علاقة سببيّة ـ علاقة علّة بمعلول حيث تلعب العادات دور العلّة وتصبح القوانين معلولات لها .

هذا هو بالضبط ما تعنيه « تلك السنن المنبثقة من عادات العامّة » . ولكن هذا تشويه للفكرة الخلدونية .

ولقد سبق وبيّنّا ان « مستقر العادة » ترادف ، في القاموس الخلدوني ، « القانون العمراني » . فالوصف الصحيح اذن لتلك العادات بعلاقتها بالقوانين العمرانية هو انها تعبير عنها أوْ لها .

II ـ غلطة ثانية : « محتومة » ؟

وينطوي جواب علي الوردي المشار اليه عن السؤ ال المدروس خطأً ثانياً : وهو تكرار ، وإن بلغة مختلفة ، للخطأ موضوع البحث ، الخطأ الذي نحاول تبيانه .

ونقصد بهذا الخطأ وصف هذه القوانين « بالمحتومه » .

---

(1) قصّة اسطورية او متخيّلة ، على ما يظهر ، يشير اليها علي الوردي في موضع سابق من كتابه .

(2) التوكيد لنا ـ ونقصد به لفت نظر القاريء الى اصرار علي الوردي على ما نؤ اخذه عليه في هذه المسألة .

(3) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص218 .

فالقوانين الخلدونية ـ القوانين العمرانية ـ ليست « ثابتة لا تتغير » كما سيظهر فيما بعد في هذه الدراسة بالذات ، وهي ، ومن باب اولى ، ليست « بالمحتومة » .

III ـ غلطة ثالثة : « اسلوب تفكيرهم »

وأقل ما يقال في التعبير « واسلوب تفكيرهم » انه طائر في غير سربه . فما معنى « اسلوب التفكير » في مجتمع تخضع التصرفات فيه « لسنن محتومة » ؟

وما قيمته العملية .

لكان له معنى ، وبالتالي فاعليّـة عمليّـة ، لو كان للمبادرة الفرديّـة في هذا المجتمع قيمة ومعنى وفائدة .

ولكن هذا موضوع منفي صراحة في هذا الجواب .

إذن يُشارف هذا التعبير ـ في إطاره المعطى ـ أن يقع في الهاوية ـ هاوية التناقض .

3 ـ طريقة معرفة القوانين العمرانيّـة :

كنا نظن ان اعتبار ابن خلدون لعلم العمران علماً يستند الى قوانين تشابه القوانين الطبيعية ـ اي قوانين الكون والطبيعة هو افتراض أساسيّ في تفكيره لا يلجأ ابن خلدون الى برهنته .

انه من المسلمات لديه وفي علمه .

I ـ افتراض مسلم به

وشاهدنا على ذلك ان ابن خلدون لم يكلف نفسه عناء البرهان على هذه الموضوعة .

انه يتخذها تحصيل حاصل .

هذا موقف يمكن الدفاع عنه ـ خصوصاً وأن للقوانين العمرانية أُسساً ميتافيزيكيّـة مرتبطة بالايمان الديني .

II ـ هداية تجريبيّـة

ويأتينا الدكتور علي عبد الواحد وافي بموضوعة ثانية :

« لكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الإجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعيّـة لا تشذَ عن بقيَة ظواهر الكون ، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعيّـة تشبه

القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون ، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات »[1] .

حسب هذا المقتبس يكون اعتقاد ابن خلدون بان للعمران قوانين تحكم ظاهراته واحداثه هو نتيجة لمشاهداته وتأملاته العميقة .

ولا تتضارب هذه الموضوعة مع موضوعتنا المعبّر عنها في المقطوعة السابقة . إن الافتراض الأساسي لقي مع المشاهدات والتأملات العميقة ما يسانده ويثبت من أركانه .

أ ـ خطأ منهجي

يبقى ان الدكتور علي عبد الواحد لم يهتم الاهتمام الكافي بتثبيت نظريته بهذه المسألة تثبيتاً علمياً ومنهجياً ـ ربما لأنه اعتقد ان المسألة واضحة لا تستدعي البرهان والإثبات .

وفي معرض سد هذه الثغرة نقدّم المقتبس التالي من إبن خلدون :

« والحاضر يشهد لذلك فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء »[2] .

« والحاضر يشهد » قد تكون بيّنة في الاتجاه المساند لرأي الدكتور علي عبد الواحد وافي بما يختص بهذه المسألة .

ويبقى على من يهمه هذا الأمر ان يفتش عن البينات الباقية ـ اذا ما رأى ان البرهان هذا عمليّة تستحق الإهتمام .

ب ـ وخطأ فكري

كما أن المقتبس المدروس ، وان جارى التفكير الخلدوني ، فإنه لا يميز بين نوعين من العلم وبالتالي من القوانين : العلم التعريفي والعلم التجريبي[3] .

ولو فعل لميّز بين قوانين العدد ، او « ظواهر العدد » وبين قوانين الكيمياء والفلك .

4 ـ القوانين العمرانية (او العادات الاجتماعية) والمبادرة الفرديّة

I ـ النَصّ

نقرأ تعبيراً عن رأي ابن خلدون في علاقة « العوائد » بالمبادرة الشخصيّة الفرديّة في

(1) مقدّمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص118 -119 . يقتبسها الدكتور الوردي في المرجع المذكور سابقا ، ص218 .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص10 .

(3) الدكتور ملحم قربان ، المنهجيّة والسياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، ص89 .

فصل في المقدّمة بعنوان « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » .

« اذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعيّة ، كما يحدث الهرم من المزاج الحيواني . والهرم من الامراض المزمنة التي لا يمكن دواؤ ها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي . وقد يتنبّه كثير من اهل الدول ممن له يقظة في السياسة ، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ، ويظن انه ممكن الارتفاع ، فياخذ نفسه بتلافي الدولة ، واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من اهل الدولة وغفلتهم ؛ وليس كذلك ، فإنّها امور طبيعيّة للدولة ، **والعوائد هي المانعة له من تلافيها**(1) . والعوائد منزلة طبيعية أخرى ؛ فإن من ادرك مثلاً اباه وأكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلّون بالذهب في السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات ، **فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك**(2) الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس ؛ **اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبّح عليه مرتكبه**(3) . **ولو فعل لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة ، وخشي عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه**(4) . وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الالهي والنصر السماوي . . . »(5) .

II ـ تحليله

أ ـ « الهرم »

يذهب ابن خلدون الى ان الهرم الطبيعي في الدولة هو « من الامراض المزمنة التي لا يمكن دواءُها ولا ارتفاعها ، لما أنه طبيعي » .

ومن ظن « ممن له يقظة في السياسة » ان هذا الهرم « ممكن الارتفاع » فقد أخطأ .

وكان ، عندئذ ، خطأه مزدوجاً : أولاً ، لأنه يحسبه قد لحق بالدولة « بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم » ؛ وهو ليس كذلك ؛ وثانياً ، لأنه يأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ، وهذا أمر ليس بمقدوره .

ب ـ « العوائد »

ثم انه ، وفضلا عن ذلك ، تقف العوائد مانعةً له « من تلافيها » .

« والعوائد منزلة طبيعيّة اخرى » .

وكأني بابن خلدون يقول : هنالك طبيعة بالمنزلة الاولى : وهي في هذه الحالة ، المزاج الحيواني الداعي للهرم الطبيعي ، وطبيعة بالمنزلة الثانية : « والعوائد منزلة

(1) التوكيد لنا :
(2) والتوكيد لنا ايضاً .
(3) والتوكيد لنا ايضاً وايضاً .
(4) والتوكيد لنا ايضاً وايضاً وايضاً .
(5) « مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي صفحة 692 -693 . يقتبسها علي الوردي ، في المرجع المذكور سابقاً ، ص 148 .

طبيعيّـة أُخْرى » .

وفيا يتعلّـق بهذه العوائد ـ وهي منزلة طبيعية اخرى ـ لا يمكن الخلف مخالفة سلفه .

ولماذا لا يمكنه ذلك ؟

« اذ العوائد تمنعه حينئذٍ وتقبّح عليه مُرْتكبه » .

وهكذا يصبح المنع ذا صفتين : قوّية وحضارية او تقييميه . تَصُدُّهُ صداً معانـداً ومقاوماً .

« وتقبّح » مرتكبه

فحربُهـا اذن على جبهتـين : جبهـة المقاومـة العملية والقـووية ؛ وجبهـة التقبيح الحضاريّـة والقيمية .

ج ـ « عدم الإِمكان »

وتُختزلُ القضيّـة هنا . فماذا تعني « عدم الامكان » هذه : « تمنعه » ؟ هل تعنـي الاستحالة ؟ ام انها تعني الصعوبة الفائقة ؟

فإِذا عنت الاستحالة ، صحت تعابـير علي الـوردي وصفـا للقوانـين الخلـدونية العمرانيّـة : أنها « ثابتة لا تتغير » وأنها « محتومة » .

واذا عنت ، بالاحرى ، صعوبة التحقيق ، فقد اخطأت تلك التعابـير اهدافهـا واصبح من الضروري ، اذا اردت ان تصف الفكرة الخلدونية هذه وصفـاً صحيحـاً او يقرب من الصحيح ، اصبح من الضروري الاستغناء عنها .

III ـ المبادرة الفردّية لا يُقضى عليها

وواضح ان ابن خلدون ، وفي المقتبس المذروس ، لا يقصد ان يكون المنع ـ منع العوائد للمبادرة الشخصية ـ منعاً مستحيلاً ـ اي منعاً لا يمكن ، بِمعنى انه من المستحيل ـ تخطيه .

فالمنع هذا يعني انه يصعب ـ وربما يصعب كثيراً جداً ـ تجاوزه .

البيّنـة ؟

أ ـ « لو فعل »

قول ابن خلدون : « ولو فعل » !

لو تحدّى المنع والتقبيح !

هذا يعني انه ، وحسب ابن خلدون ، هذا الفعل ، هذا التحدّي لممانعة العوائد

وتقبيحها مرتكبه ، امر ممكن .

فالمنع اذن لا يوصف ، وعن حق بالمستحيل تخطيه .

وهكذا فاصبح من واجب علي الوردي ، بفعل الامانة الفكرية وفضلها ، ان يتخلى عن وصفه للقوانين العمرانيّـة الخلدونية « بالثابتة التي لا تتغير » او « بالمحتومة » !

ب ـ للحريّـة ثمنها

« ولو فعل » ماذا يحدث ؟

« لرمي بالجنون » .

هذا يعني ان للتحدي مفاعيلـه . من اراد ان يتحدّى عليه ان يتحمل مسؤ وليات ذلك التحدي .

ان للحرّية ، للمبادرة الشخصية الفرديّة ، ثمنها .

ومن اراد ان يتمتع بها ، فعليه ان يواجه مسؤ ولياتها .

ج ـ شأن الانبياء

وأن تحدي العوائد ـ وحتى (1) القوانين ـ امر غير مستحيل في نظر ابن خلدون يدعمه اكثر واكثر فيجعله موضوعة اقوى ما يقوله في « شأن الانبياء » .

فما هو « شأنهم » ؟

« وانظر شأن الأنبياء في انكار العوائد ومخالفتها » .

لو نظرت ، فماذا أرى : رُبّ سائل سأل ابن خلدون ؟

وجواب ابن خلدون يتردد اصداؤ ه في اروقة المقدّمة إما الاخفاق والمذلة والهـوان وحتى الموت ، وإما التأييد الالهي والنصر السماوي .

وهذا يأتي متلبساً ثوب العصبيّـة !

انه يأتي متجلبباً بعباءَة القوّة ! وحاملاً سيفها .

5 ـ القوانين العمرانية : صلاحها ونجاحها

I ـ النَصّ الخلدوني

يصبح ، وبناءً على ما تقدم ، من الطبيعي جداً ان يتلازم النجاح والصلاح او على الأقل ان يترافقا رفقة الصديق المولع بصديقه في سياق الفكر الخلدوني .

وهذا هو بالضبط ما يعبّـر عنه ابن خلدون في المقتبس التالي :

---

(1) كان بامكاننا ان نقول بدلاً من « حتى » « وبالتالي » في هذا السياق .

« ومع هذا فلو كان قصده (يعني ابن تومرت) [1] غير صالح لما تمَّ أمْرُهُ وانفسحت دعوته : سنة الله التي خلت في عباده». (مقدّمة ابن خلدون ، طبعة لجنة والبيان العربي، ص250 »[2] .

II ـ التعليق العليوردي

يعلّق الدكتور علي الوردي على نَصّ هذا المبدأ بقوله :

« إنَّ ابن خلدون هنا يجعل نجاح الدعوة مقياس صلاحها . ولست ادري كيف يستطيع ابن خلدون ان يطبّقْ هذا المقياس على الدعوات الناجحة التي هي فاسدة في نظره ، كدعوة الفاطميين مثلاً ، او يطبقه على الدعوات الفاشلة التي هي صالحة في نظره ، كدعوة الحسين »[3] .

الواقع ان ابن خلدون ، وحسب هذا النص ، يجعل من الصلاح ـ صلاح الدعوة شرطاً ضرورياً من شروط نجاحها .

وكان علي الوردي في الصفحة السابقة قد وضع اطروحته على الشكل التالي :

« هناك عبارة وردت في المقدّمة تشير الى آن ابن خلدون يعتبر نجاح أية دعوة دليلاً على صلاحها » .

والواقع ان « المقياس » « والدليل » « والشرط » ـ وجميعها تصف علاقة وثيقة بين النجاح والصلاح ـ هي صفات لا تصح على هذه العلاقة .

والبرهان ؟

III ـ المأزق الخلدوني

البرهان هو المأزق الذي يقع فيه ابن خلدون من جراء إشارته ـ وربما كانت اشارة عابرة وحسب مع كون الارضيه الفكرية والميتافيزيكيّة مهيئة لها في الفكر الخلدوني ـ الى ما يوحي بان هنالك علاقة بين الصلاح والنجاح ـ علاقة تلازمية بينهما .

قد تكون هنالك علاقة ، ولكنّنا لا نعرفها .

غير اننا نعرف ان افتراض العلاقة التلازميّة بين الاثنين تورط من يقول بها ، في التاريخ الانساني ، بمأزق يصعب الخروج منها بكرامة يتطلبها البحث العلمي الرصين .

---

(1) « ويقول عنه الدكتور احمد امين انه قام ببعض المخاريق والشعوذات ليخدع الناس بها ويجعلهم يلتفون حوله ويؤ يدونه في مسعاه . وقد نجح اخيرا في تأسيس دولة كبيرة اشتهرت في تاريخ المغرب باسم دولة الموحدين » . (احمد امين ، المهدي والمهدوية ، ص35 -37) » . علي الوردي ، المرجع المذكور سابقا ص 243 .

(2) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقا ، ص243 .

(3) المرجع ذاته ، ص244 .

فهل تكون هذه الهفوة الخلدونيّة الديناميت المنطقي ـ التناقض ـ الذي يُتاح له في وقت او في آخر ان ينسف نظريته في التاريخ الاجتماعي ، او اذا فضلت ، في التاريخ العمراني باكملها فتتناثر اشلاءً وطراطيش وشظايا ؟

إنها لنهاية ، إذن ، متشائمة جدّاً لمصير النظريّة العمرانيّة الخلدونيّة . غير أن مخارجها من هذا المأزق كثيرة ، وان كانت مضنية .

وانها ، فوق ذلك ، تتطلب عبقرية من مستوى عبقريّة ابن خلدون او أفضل حالا !؟

6 ـ هل للإنسان يد في تقرير مصيره و بالتالي مسيرة التاريخ ؟

وربما كان الفتيل الذي بنزعه يستبعد ذلك الانفجار للنظريّة يكمن في المقدار الذي يتركه ابن خلدون للانسان ـ الانسان الفرد ـ من حريّة المبادرة وفعالية تلك الحريّة .

صح ان « العادات عند ابن خلدون قاسرة »(1) .

ولكن هذا لا يبرّر القول : « إن ابن خلدون لا يرى للناس يَداً في إفساد وضعهم ، **فهم في نظره آلاتٌ صمّاء يتحركون حسب قوانين المجتمع الذي يعيشون فيه** »(2) .

في الواقع تُثارُ شكوكٌ عميقة بعلميّة ومنهجيّة من يقول قولا كهذا وهو يعرف القول السابق !

وتصبح هكذا الاطروحة التالية احكم واقرب الى وصف الفكرة الخلدونيّة بالنسبة لهذه المسألةْ : ـ هذا مع التحفظ الشديد على كلمة « العبث » :

« يعتقد ابن خلدون أن من العبث على الفرد ان يناضل في سبيل اصلاح اجتماعي او سياسي على خلاف ما تقتضيه طبيعة المجتمع »(3) .

ولماذا يضطر الإنسان الفرد « ممن لهم يقظة في السياسة » ان يقوم بعمل اصلاحي كهذا معانداً لما « تقضيه طبيعة المجتمع » او على « خلاف ما تقتضيه »؟ان شخصاً كهذا لا يصلح ان يقوم بالاصلاح لا اجتماعي ولا سياسي .

فالإنسان المصلح ، ولكي تنجح محاولته ، ينبغي ان يأخذ ما تقتضيه طبيعة المجتمع بعين اعتباره . وهذه حكمة عامّة يعرفها الناس العاديّون ممن لم تمن عليهم الطبيعة بعبقرية

---

(1) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص17 .

(2) المرجع ذاته ، ص147 . (التوكيد لنا) .

(3) المرجع ذاته .

مشابهة لعبقريّة ابن خلدون .

ومع هذا ترى الدكتور علي الوردي ، وفي غفوة من الإهمال عن مسؤ وليات البحث العلمي ، ينفيها بقضها وقضيضها حيث يقول :

« إن العادات في رأي ابن خلدون كالظواهر الطبيعية ، والناس يخضعون لأمرها دون أن يستطيعوا اخضاعها لأمرهم »(1) .

فلو قيل هذا القول قبل القرن العشرين لكان له بعض مبررات ، أما اثناء القرن العشرين ، فإنه يصبح تجذيفة في هيكل العلم والتقدّم التكنولوجي .

هذا عدا عن أنه يشوّه الفكرة الخلدونيّة .

والفكرة الخلدونيّة موزونة بعض الشيء تخضع ، كما يجب ان تخضع ، المبادرة الفرديّة الشخصيّة لقوانين العمران ، ولكنها لا تقضي عليها : ولك في قوله في معاوية مَثلَ نموذجي عن ذلك :

« ولم يكن لمعاوية ان يدفع ذلك (خروجه على علي (2))عن نفسه وقومهفهو أمر ساقتهالعصبيّة بطبيعتها ، واستشعر بنو أميّة . . . فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الإنفراد بالامر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من امر ليس وراءه كبير مخالفه . . . . » (مقدّمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيّان العربي ، ص544) »(2) .

فحسب هذا المقتبس يغلّب ابن خلدون قانون العصبيّة على ارادة معاوية . ولكنه - وهذا هو المهمّ الآن وفي سياق هذا البحث ، لا يقضي على تلك المبادرة القضاء المبرم .

يبقى لها على الأقل حق المعاندة وحريّة الممانعة .(3)

ولكن ابن خلدون يسمح لها بأكثر من ذلك : امكانية حمل بني اميّه على غير ذلك - على غير الخروج على علي - : « ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر » .

كان بإمكان معاوية ، وحسب النص الخلدوني ذاته ، ان يتنكر لقانون العصبية ويتحدّاه .

---

(1) المرجع ذاته ، ص148 .-

(2) علي الوردي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص241 .

(3) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 . « الحريّة وابعادها » .

طبعاً ، كان سينتج عن هذا التحدي بعض النتائج ـ ولكن من قال ان ليس للحرية ثمن ؟

لو كان الأمر كذلك ، لكان جميع الناس احراراً لا على الورق بل في معترك الحياة .

ولو كان الأمر كذلك لما كانت الحريّة ـ تفكيراً وممارسة ـ ضرباً من البطولة .

وانه لمن حسن حظ ابن خلدون ، بل من مظاهر عبقريته ، انه ، وبالرغم عمّا قيل عنه من « حتميّة » وما شاكلها ، وعما قاله هو بالنسبة لتحكم قوانين العمران باحداث العمران ، وبالتالي باحداث التاريخ ومسيرته ، أبْقَى للحريّة الفرديّة والمبادرة الشخصيّة نصيباً تتململ بفضله وفعله ـ وربما هزّت ، نتيجة لذلك ، جبل التاريخ بالرغم من ضخامة ثقله !

فهرست

الموضوع | الصفحة

الأساس الميتافيزيقي لعلم العمران 373

5

1984 / 5 / 175